OBRAS DE ALEJANDRO DE AFRODISIA

SOBRE EL DESTINO

BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA

Dirección:

Rubén Bonifaz Nuño y Bulmaro Reyes Coria

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

PROGRAMA EDITORIAL

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΑΦΡΟΔΙΣΙΕΩΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗΣ

ALEJANDRO DE AFRODISIA

SOBRE EL DESTINO

Introducción, traducción y notas de

JOSÉ MOLINA AYALA y RICARDO SALLES

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
2009

Primera edición: 10 de agosto de 2009

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

PROGRAMA EDITORIAL

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-02-0655-9

PRÓLOGO

Este volumen ofrece a todos los interesados en el pensamiento antiguo una traducción al español del *De Fato (Sobre el destino)* de Alejandro de Afrodisia. Alejandro fue el director de la escuela peripatética de Atenas a finales del siglo II o comienzos del III d. C., gran aristotélico de la antigüedad tardía y pieza clave para entender uno de los problemas clásicos de la filosofía: ¿nuestras acciones dependen de nosotros si existe el destino? Para situar al autor y el tratado en su contexto social, histórico e intelectual, en la Introducción nos referimos a su vida y obra, a su lugar en el debate antiguo sobre el determinismo y a su método argumentativo y retórico. El texto griego que aquí se publica corresponde a la edición alemana de Zierl (1995), que reproduce la de Sharples (1983), apartándose de éste sólo en algunos pocos lugares. Tanto nuestra traducción como el texto griego vienen acompañados de notas. En las notas al texto griego, nos limitamos a indicar las lecturas de los editores anteriores —en particular Bruns (1892), Sharples (1983) y Thillet (1984)— cuando la edición de Zierl se aparta de la de ellos. Las notas a la traducción, a su vez, se limitan, casi todas, a ofrecer referencias cruzadas al interior del tratado, y a remitir al lector a textos antiguos, en su mayoría de Aristóteles y de *Stoicorum Veterum Fragmenta* de Von Arnim, que pueden arrojar luz sobre pasajes específicos de *Sobre el destino*.

Este libro fue el resultado de un trabajo de colaboración para el cual hemos recibido el apoyo no sólo de nuestros res-

pectivos Institutos —el de Investigaciones Filológicas y el de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México — sino también de proyectos financiados por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la misma Universidad, y por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. En particular, nos hemos beneficiado de los proyectos PAPIIT IN401301 y IN407705 y CONACYT 40891-A. De todos ellos, el coordinador e investigador responsable fue Ricardo Salles y, la sede, el Instituto de Investigaciones Filosóficas, nuestro principal lugar de reunión. Deseamos agradecer a todas estas instituciones su apoyo decisivo para el desarrollo del proyecto y, en general, de la investigación básica que se realiza en México.

A lo largo de los años, hemos recibido el consejo y las críticas constructivas de muchos colegas con quienes también estamos muy agradecidos: Marcelo Boeri, Alfonso Correa, Laura Gómez, Andrea Lozano, Carlo Natali, Robert Sharples, Héctor Zagal y, muy especialmente, Jesús Araiza, quien participó en la redacción del primer borrador de la traducción de los primeros catorce capítulos del tratado, Carmen Vega, quien nos ayudó a cotejar el texto griego con el original de Zierl y a verificar las referencias, y Paloma Hernández, quien nos ayudó a revisar las pruebas.

Ciudad Universitaria, junio de 2008

INTRODUCCIÓN

ALEJANDRO DE AFRODISIA

Vida[1]

Poco y casi nada se sabe de la vida de Alejandro de Afrodisia. Según el prólogo de su tratado *Sobre el destino*, los emperadores Severo y Antonino lo pusieron al frente de la escuela peripatética, lo cual debió de ocurrir entre los años 198 y 209 d. C.[2] Es probable que se hiciera merecedor de ese puesto gracias a la docencia, que lo había llevado a comentar las obras del Estagirita, en lo cual destacó sobre sus colegas al punto de ser llamado *El exégeta* por antonomasia.

La escasez de datos se ha visto subsanada en algunos aspectos por el descubrimiento, relativamente reciente, de una inscripción en la base de una estatua que el filósofo dedicó a su padre. Las conjeturas sobre cuál de las ciudades que conoció la Antigüedad con el nombre de Afrodisia fue donde nació Alejandro, y las dudas de si había estado al frente de la escuela aristotélica de Atenas o de alguna otra ciudad, y de si era el caso que la denominación de su cargo era la de diádoco, título que se pensaba reservado al director de la escuela plató-

[1] Los datos mencionados en esta sección a propósito de Alejandro de Afrodisia, si no se hace otro señalamiento, están tomados de P. Thillet, 1984, y de Robert W. Sharples, 1987, pp. 1176-1243.

[2] Septimio Severo gobernó del 193 al 211 d. C. En 198 asoció al poder a su hijo Antonino "Caracalla", y en 209, a Geta, su otro hijo. Alejandro habría omitido a Geta en su dedicatoria, por haber escrito su obra *Sobre el destino* antes del nombramiento de Geta como Augusto.

nica, tuvieron, gracias a esa inscripción, aclaración y respuesta certeras.

La inscripción dice:

> ψηφισαμένης τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου Τίτος Αὐρήλιος Ἀλέξανδρος, φιλόσοφος, τῶν Ἀθήνησιν διαδόχων, Τ. Αὐρήλιον Ἀλέξανδρον, φιλόσοφον, τὸν πατέρα...

Esto es:

> habiendo votado el consejo y el pueblo, Tito Aurelio Alejandro, filósofo, de los diádocos en Atenas, a T. Aurelio Alejandro, filósofo, el padre...[3]

De acuerdo con esa inscripción, su nombre era Tito Aurelio Alejandro. El nombre implica que su familia fue agraciada con la ciudadanía romana bajo el emperador Antonino Pío (Titus Aurelius Fulvus Antoninus) o quizá cuando éste fue gobernador de Asia (*ca.* 135-136 d. C.).

El sitio del hallazgo confirma que Alejandro nació en Afrodisia, en Caria. No debe sorprender que una ciudad en el oriente del imperio haya sido la cuna de un filósofo tan importante, pues ya desde hacía tiempo la hegemonía de la cultura, a pesar de que más tarde Plotino prefiriera retirarse a Roma, se había establecido en una pléyade de ciudades de esa región, pujantes económicamente, febrilmente activas en intercambios comerciales y culturales, y fecundas en su producción literaria, amén de que no pocos emperadores provenían de ella y no dudaron en favorecerla. En parte debido al parentesco mitológico de

[3] Chaniotis, 2004, pp. 79-81. Sobre la valoración de esta inscripción, cfr. Sharples, 2005, pp. 47-56.

la diosa Afrodita con la familia Octavia,[4] esta ciudad gozaba de privilegios políticos y económicos y de sólidas alianzas con Roma, que llegaron a hacer de ella la más importante de toda el Asia Menor. Grandes edificaciones levantaron sus acaudalados ciudadanos: un teatro, un estadio, un mercado, una escuela y, destacando sobre todo, el templo para el culto del emperador Augusto (Σεβαστεῖον). A ella pertenecieron igualmente el famoso novelista Caritón[5] y el filósofo peripatético Adrasto.[6]

Esa inscripción también señala a Atenas como la ciudad cuya escuela peripatética dirigió Alejandro con el cargo específico de "diádoco", despejando también las dudas que existían al respecto, pues se habían instituido escuelas de filosofía en distintos sitios del imperio.[7]

Tampoco se sabía mucho de su formación. Alejandro mismo, en algunos de sus escritos, se refiere a sus maestros Hermino y Sosígenes; otros filósofos, como Aristocles de Mesina, Aristóteles de Mitilene o Adrasto de Afrodisia se han mencio-

[4] La familia de Julio César se ufanaba de tener entre sus ascendientes al héroe troyano Eneas, quien era hijo de Anquises (descendiente, a su vez, de Zeus) y de la diosa Afrodita. Octavio Augusto promovió esa vinculación de su linaje con el mito que Virgilio consagró en su *Eneida.*

[5] Caritón de Afrodisia es el más antiguo de los novelistas griegos. Vivió hacia finales del siglo primero y principios del segundo después de Cristo. Es autor de las *Aventuras de Quéreas y Calirroe*.

[6] Adrasto de Afrodisia vivió hacia la primera mitad del siglo II d. C.; su obra se puede reconstruir a partir de la del matemático Teón de Esmirna y de la de Calcidio. Gracias a Adrasto, Sharples (2005, p. 53) puede atestiguar una tradición peripatética en Afrodisia y, por ello, sugerir que el padre homónimo de Alejandro de Afrodisia también era un filósofo peripatético.

[7] De acuerdo con la *Historia Augusta,* Antonino Pío (11, 3) instituyó cátedras asalariadas para oradores y filósofos *per omnes provincias*.

nado como maestros de Alejandro, pero sin pruebas contundentes.[8] En todo caso, el discípulo los superó, y todos ellos deben su posteridad a la importancia de Alejandro mismo; además, ahora se sabe, por la inscripción referida, que su padre, también filósofo, jugó un papel determinante.[9]

La inscripción, como Sharples muestra, sirve de poco para fijar la fecha de nacimiento de Alejandro,[10] de modo que la noticia de su nombramiento como diádoco sigue siendo el único indicio. Puede suponerse que ese puesto fue asignado a quien ya con anterioridad hubiese dado muestras de madurez de pensamiento. Sharples, indiscutible autoridad en el tema, ha precisado más sus conjeturas, sirviéndose de la cronología de otros autores de la época, de Hermino, maestro de Alejandro, de Ático y de Galeno, y de la ya citada inscripción, y establece que Alejandro nació entre 140 y 165 d. C.[11]

La relevancia de estos pocos datos puede verse si se considera, al menos marginalmente, el contexto en que apareció un personaje de la talla de Alejandro, el filósofo más importante de su tiempo, y, acaso, el último aristotélico,[12] puesto que el panorama de la filosofía posterior habría de ser dominado por

[8] Sharples, 1987, pp. 1177s.; Thillet, 1984, pp. VIII-XXXII. Ver también Sharples, 1990, pp. 86-89.

[9] Véase el artículo de Chaniotis. Sharples (2005, p. 53) afirma que la actividad filosófica del padre de Alejandro de Afrodisia debía ir más allá de una mera vida moral con ciertos intereses intelectuales.

[10] Sharples, 2005, p. 50.

[11] Ibíd., pp. 49-52.

[12] Alejandro de Afrodisia es el último aristotélico en el sentido de estar opuesto a la escuela platónica, a la que parece afín otro "último aristotélico", o más bien neoplatónico, Temistio (Sharples, 2002, p. 1, n. 2).

el neoplatonismo; pero, aun en esta corriente de pensamiento Alejandro tuvo influencia, pues, se sabe, por testimonio de Porfirio, que sus comentarios eran leídos en el círculo de Plotino.[13] Por lo demás, los autores posteriores, más allá incluso de la antigüedad, son quienes dan muestra de haber usado extensamente sus comentarios, y a ellos se debe la preservación del material de que se dispone y de las noticias del que se ha perdido.[14]

En primer lugar hay que tomar en cuenta el gran influjo sobre las artes y las ciencias de los emperadores adoptivos —Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pío, y particularmente Marco Aurelio, él mismo de inclinaciones filosóficas—, que no dejó sin huella el trabajo filosófico posterior. Determinante fue la decisión de Marco Aurelio de poner en Atenas, a cargo del erario público, las escuelas de las cuatro principales filosofías: el platonismo, el aristotelismo, el estoicismo y el epicureísmo.[15] Ahora bien, no debe olvidarse que, tras los desajustes políticos y militares que hubo en el imperio romano tras el "gobierno" de Cómodo, Septimio Severo había conseguido, en gran parte gracias a la velocidad de acción que le permitieron los caminos que ya por entonces comunicaban todo el territorio imperial, ganar una guerra civil y restaurar cierto orden, aunque al pre-

[13] Porph., *Vita Plotini,* 14.

[14] Sharples, "Influence - Plotinus and others", en 1987, pp. 1220-1224. Él comenta con cierta amplitud la influencia de Alejandro en Plotino y da las referencias bibliográficas que pueden guiar a quienes deseen estudiar el tema de la influencia de Alejandro en comentadores griegos tardíos, en la filosofía medieval árabe y judía, en la filosofía medieval occidental y en el Renacimiento.

[15] Dión Casio, 72, 31.

cio de militarizar y burocratizar el gobierno. Al reinstaurar las cátedras de filosofía, Septimio Severo tuvo, probablemente, la intención de que su gobierno se asemejara al de Marco Aurelio, de quien se asumió como hijo adoptivo, pues esas cátedras lo corroboraban simbólicamente como continuador del orden legítimo. De este modo, la inercia de la acción de Marco Aurelio llegó a Septimio Severo y, por ende, a Alejandro de Afrodisia, que, como se dijo, fue nombrado diádoco del perípato de Atenas.[16] Por lo demás, cabe suponer que las distintas filosofías se influyeran mutuamente y que, al mismo tiempo, pugnaran por atraer hacia sí los favores y las preferencias del emperador.

En segundo lugar, se puede aquilatar la importancia de Alejandro de Afrodisia a partir de los pocos datos que se tienen de él, si se toma en cuenta que las notas sobresalientes de la filosofía de esos tiempos eran el eclecticismo y el dogmatismo, consecuencia, en gran parte, de cierta unidad cultural que se había generado en el Mediterráneo gracias a la política imperial.

Me explico: el imperio romano había caminado desde hacía tiempo hacia una cierta homogeneización cultural. Augusto, tras la victoria de Accio, determinó que el helenismo permeara el quehacer cultural del imperio, y a ello contribuyeron como catalizadores la red de caminos y el bilingüismo grecolatino que la administración romana se empeñó en extender. Desde el punto de vista político, es al menos emblemática de esta

[16] No está de más recordar que la escuela a que fue asignado Alejandro como diádoco nada tenía que ver con el Liceo aristotélico, que dejó de existir en el 86 a. C. (Sharples, 1990, p. 83, n. 2, que cita a Lynch, J. P., *Aristotle' School. A Study of a Greek Educational Institution,* Berkeley-Los Ángeles, 1972, pp. 192-207).

tendencia universalizante la *Constitutio antoniniana* que, aun cuando sus efectos reales tuvieran corto alcance, en el 212 d. C. concedió el derecho de ciudadanía a la mayor parte de los hombres libres del imperio.

Así pues, el desarrollo natural dentro de ese contexto político y cultural que aglutinaba los diferentes elementos constitutivos del imperio, fue el eclecticismo que, asimismo, caracterizó a la actividad filosófica. Pero cabe subrayar que el término "eclecticismo" para caracterizar la filosofía de tiempos de Alejandro de Afrodisia, no debe ser usado, en absoluto, con connotación negativa. Se trata más bien de la búsqueda original y razonada de encontrar soluciones propias, a partir de las distintas formas de pensar que convivían en ese tiempo, a los nuevos problemas de una sociedad más compleja.[17] Pero, más allá del desarrollo de las ciencias, a las que sólo consideraban un preámbulo de sus altas especulaciones, las escuelas filosóficas se consagraron a ofrecer más que una teoría una manera de vivir que, en sus propios términos, garantizara la felicidad en esta vida y la inmortalidad en la otra. Quizá por tal razón en ese movimiento ecléctico predominó el platonismo, dada su mayor capacidad de incluir en su seno, al mismo tiempo que la inmortalidad del alma, doctrinas de otras escuelas: del aristotelismo, su lógica y valoración de las partes irracionales del alma; del estoicismo, su dogmatismo, que aun cuando fuera rechazada la doctrina del destino, considera importante la unidad de la virtud. Al mismo tiempo, el

[17] Para una caracterización adecuada del "eclecticismo", o, mejor dicho, para ver lo inapropiado que resulta calificar de "ecléctica" a esta época, pueden leerse con provecho las reflexiones de Dillon, 1988.

platonismo medio y el neopitagorismo[18] parecían también los más adecuados para dar sustento teórico a la eclosión religiosa proveniente de distintos ámbitos del imperio. En este sentido merece especial mención el surgimiento de las literaturas hermética,[19] caldaica[20] y gnóstica,[21] pues en mayor o menor medida aceptaban los presupuestos del platonismo que estipu-

[18] Neopitagorismo y platonismo medio suelen confundirse, siendo sus más destacados exponentes Nicómaco de Gerasa y Numenio de Apamea, respectivamente; se trata, en el fondo, del mismo movimiento de renovación del platonismo. Véase el libro de Dillon, 1977.

[19] La referencia más antigua al *Corpus Hermeticum* es del siglo II d. C. No es seguro que contenga doctrinas antiguas egipcias, y parece más bien que se trata de discusiones filosóficas y teológicas, propias de la antigüedad tardía, en que se ofrecen los medios para la salvación del alma. Cfr. Copenhaver, pp. 41-56.

[20] Se trata de los escritos conocidos como los *Oráculos caldeos:* una serie de doctrinas, que influyeron a Numenio o fueron influidas por él, transmitidas en verso y atribuidas a un Juliano el teúrgo. Datan del siglo II d. C. Estos Oráculos son una "construcción misteriosófica característica de un período en el que el sincretismo se hacía presente en la religión y en la filosofía [...] una combinación de elementos platónicos, pitagóricos y estoicos marcados por los signos de las creencias generales más recientes, como la distinción entre un dios supremo y otro demiurgo (Filón, Numenio, *Corpus Hermeticum* y gnósticos)" (García Bazán, p. 37).

[21] Es difícil caracterizar de manera sencilla el gnosticismo y los escritos gnósticos. Se trata, como se sabe, de una secta o de un grupo de sectas, a menudo relacionadas con los cristianos y con los maniqueos, que predicaban la salvación del alma de la maldad del mundo material, mediante el conocimiento, la *gnosis.* Menciono aquí la literatura gnóstica, precisamente por su carácter ecléctico, pues se reconoce en sus escritos la influencia de todo tipo de literatura oriental filosófica y religiosa. Como se sabe, su pervivencia se extiende durante varios siglos, y el mismo Plotino los atacó en sus *Enéadas,* II, 9. Puede consultarse la gran obra de Jonas, 2000.

laba como ideal la asimilación con dios, ya fuese por medios morales o intelectuales, como requisito para liberarse de los iterativos ciclos de encarnación de las almas y para conseguir la prometida inmortalidad. Personajes como el neopitagórico Nicómaco de Gerasa, el taumaturgo Apolonio de Tiana, el platónico Numenio de Apamea, sin dejar de lado a los cristianos Clemente de Alejandría y Orígenes, pueden servir como telón de fondo y preámbulo, aunque altamente contrastante, de la aparición de Alejandro de Afrodisia.[22]

Por otra parte, la veneración del pasado resultó muy importante; ganó terreno la idea de que debía conservarse algo prístino que estaba en el origen de las distintas escuelas, algo que, sin exageración, se creía que había sido revelado a los fundadores. De allí que a menudo la renovación fuera entendida, paradójicamente, como un volver a las fuentes, y la consigna *veteres sequi,* "seguir a los antiguos", se pusiera en boga. La consecuencia fue el dogmatismo, ciertamente artificial, en cuanto que se trataba de dar cierta coherencia, a veces inexistente, al desarrollo de un pensamiento que hundía sus raíces en el pasado.

Así, en este entorno filosófico, se explica y sobresale el trabajo de Alejandro de Afrodisia, que se caracteriza por su fidelidad al pensamiento aristotélico. Metódicos, rigurosos, perspicaces, sobrios y eruditos,[23] los comentarios a la obra de Aristóteles le ganaron a Alejandro su fama para la posteridad;

[22] El asunto del desarrollo de la filosofía durante la época del imperio romano, en general, y en tiempos de Alejandro de Afrodisia, en particular, es, sin duda, mucho más complejo que lo que aquí pudo describirse. Una buena introducción al tema es el artículo de Michel.

[23] Según la expresión de Dihle, p. 337.

en ellos destaca, al parecer, la intención de entender a Aristóteles a partir de Aristóteles mismo, y no de sus posteriores intérpretes. Además de su labor docente y de su trabajo exegético, la actividad filosófica de Alejandro parece haberse desarrollado en dos direcciones. La primera de ellas es la elaboración de tratados a la manera aristotélica sobre temas que no surgirían sino tiempo después y que, por lo tanto, no habían sido abordados (ejemplo de ello es precisamente el tema del destino, al que por cierto Alejandro considera un asunto más propio de la física que de la ética),[24] o bien, la discusión de puntos tratados individualmente, más que la exposición completa y sistemática de determinado tópico. Es por lo menos sintomático de su "ortodoxia" que haya sido considerado un "segundo Aristóteles", aunque debe tomarse en cuenta que Alejandro de Afrodisia oscila entre su lealtad hacia Aristóteles y su propia posición.

La otra vertiente de su trabajo filosófico es la discusión y confrontación intelectual con los representantes de otras escuelas, cuya posición a veces simplifica.[25] Y aunque discute

[24] En el capítulo III, del tratado *Sobre el destino,* Alejandro de Afrodisia expone la doctrina aristotélica de las causas y establece que el destino es una causa eficiente; en el capítulo IV, clasifica las causas eficientes, y en los capítulos V y VI ubica al destino entre las causas eficientes que se dan por un fin y lo identifica con la naturaleza. No se niega, empero, que haya otras preocupaciones en el tratado, incluida la moral, pero, como señala Thillet (1984, p. LXXXI): "la cuestión del destino es, para Alejandro, una cuestión *física*, que se plantea de manera dialéctica, y que tiene incidencias prácticas, por tanto, morales" (subrayado de Thillet mismo).

[25] Un ejemplo de ello es, precisamente, el tratado *Sobre el destino*, en que Alejandro, para exponer la doctrina "aristotélica", la contrasta con diferentes posturas deterministas, que afirman que todo sucede por destino, y entre las cuales se encuentran las de los estoicos. La simplificación más importante

también con filósofos del pasado, en ese caso no está particularmente interesado en una perspectiva histórica, sino en la elaboración de sus propias teorías filosóficas. Con respecto de sus contemporáneos, es en especial memorable la oposición a Galeno, el médico, a quien Alejandro considera filósofo, por sus visiones encontradas respecto del alma. También se puede pensar en el platónico Ático, con quien discutió acerca de los temas de la providencia y del intelecto, y en su tratado *Sobre el destino,* donde, entre otros, se enfrenta al determinismo de los estoicos,[26] algunos de los cuales ocupaban a la sazón importantes puestos en el gobierno.[27]

Obras

No es aquí el lugar para exponer y discutir el pensamiento de Alejandro de Afrodisia, y la discusión del contenido de sus obras no forma parte de los objetivos de este trabajo, pero es posible hacerse una idea más concreta, aunque sea superficial,

radica en el hecho de que Alejandro no distingue entre sí a sus diferentes adversarios ni los menciona nunca por su nombre, pero como puede verse en nuestro apartado "*Sobre el destino* y el determinismo antiguo", hay al menos tres determinismos: 1) el megárico; 2) el fatalismo trascendente, y 3) el estoico. Además, de acuerdo con Alejandro, no puede sostenerse simultáneamente la posición determinista y la responsabilidad personal (capítulos XI-XV); sin embargo, los estoicos explicaban lo que puede llamarse el compatibilismo, que sostiene que puede haber destino y, al mismo tiempo, atribuirse a los hombres responsabilidad sobre sus actos (las tesis compatibilistas se exponen en el tratado *Sobre el destino* en los capítulos XIII, XXXIII y XXXVI).

[26] Ver nota anterior.

[27] Cfr. Thillet, "intention polémique", 1984, pp. LXXXII-XC.

de la actividad filosófica de Alejandro de Afrodisia a partir de la consideración de los títulos de sus obras. Ahora bien, de toda su producción escrita, sólo se ha conservado una mínima parte, algunas obras en griego y otras más en árabe.[28]

[28] Aunque debe ser sometida a la crítica, por incluir títulos repetidos, apócrifos o bien variaciones de títulos de otros textos conocidos, la lista que Ibn Abī Usaybiʿa ofrece de las obras de Alejandro, puede dar una idea más concreta de su actividad filosófica (Thillet, 1984, pp. LIVs., n. 3): *Comentario a las* Categorías; *Comentario al* De interpretatione; *Comentario a los* Primeros analíticos; *Comentario a los* Segundos analíticos; *Comentario a los* Tópicos; *Comentario a la* Física; *Comentario al* De Caelo; *Comentario al* De generatione et corruptione; *Comentario a los tratados* Meteorológicos; *De anima (1 libro); De la conversión de las premisas; De la providencia; De la diferencia entre la materia y el género; Refutación de quienes sostienen que nada viene más que de alguna cosa; Que la visión no se produce por rayos que vengan del ojo, y refutación de los que sostienen esta tesis; Del color: su naturaleza según el Filósofo; Tratado de la diferencia específica: su naturaleza según Aristóteles; Tratado de la melancolía* (sic); *De los géneros y de las especies; Refutación de Galeno, al VIII libro de su tratado de la demostración; Refutación de la crítica dirigida por Galeno a la tesis de Aristóteles de que todo móvil exige un motor; Refutación de Galeno sobre la cuestión de lo posible; De las diferencias entre los cuerpos; Del intelecto según Aristóteles; Del mundo, y si sus partes tienen necesidad de persistencia y de continuidad para regir a otras partes; De la Unidad; De los principios del Todo, según Aristóteles; Opiniones de los filósofos sobre la Unidad; De la génesis de las formas a partir de la nada; Que las cualidades no son cuerpos; De la libertad; De los contrarios, y que ellos son los principios de las cosas, según Aristóteles; Del tiempo; De la materia, y que ella es efecto y pasividad; Que una misma potencia recibe los contrarios juntos, según Aristóteles; De la diferencia entre la materia y el género; De la materia, de la privación, de la generación. Solución de las dificultades por los Antiguos que refutaban así la generación tal como la expone el libro de Aristóteles sobre la Física; De los comunes y de los universales, que ellos no son esencias eternas; Refutación de quienes pretenden que los géneros son compuestos de especies, ya que los géneros se dividen en especies; Que las diferencias en que un género se divide no deben necesariamente encontrarse en este solo género que dividen, pero que pueden dividir más de un*

I. Comentarios a Aristóteles:
  1) Comentarios que sobreviven:
    a) *Sobre la "Metafísica"*
    b) *Sobre los "Primeros analíticos"*
    c) *Sobre los "Tópicos"*
    d) *Sobre el "De sensu"*
    e) *Sobre los "Meteorologica"*
    f) *Sobre "De Sophisticis Elenchis"*
  2) Comentarios que se perdieron:
    a) Sobre las "Categorías"
    b) Sobre el "De Interpretatione"
    c) Sobre los "Analíticos posteriores"
    d) Sobre la "Física"
    e) Sobre el "De caelo"
    f) Sobre el "de generatione et corruptione"
    g) Sobre el "de anima"
    h) ? Sobre el "de memoria"
    i) ? Sobre la "Ética nicomaquea"
    j) Falsas noticias de comentarios a la *Retórica* y a la *Poética*, y al pseudoaristotélico *Physiognomica*
II. Otros tratados mayores:
  1) *De Anima*

---

género; De un extracto de la obra de Aristóteles intitulado en griego "Teología" lo que significa la unicidad de Dios; Que toda causa separada está en todas las cosas, y no en una solamente; De la existencia de formas espirituales inmateriales; De las enfermedades que sobrevienen al corazón; Del género; Tratado que contiene un extracto del segundo libro de Aristóteles sobre el alma; Tratado sobre la potencia que se ejerce a partir del cuerpo divino hacia el cuerpo sometido a la generación y a la corrupción.

2) *De Fato*
3) *De Mixtione*

IIa. Tratados mayores preservados en traducción árabe:
4) *De Principiis*
5) *De Providentia*
6) Que la diferencia puede estar presente en varios géneros que no están subordinados el uno al otro
7) Refutación del ataque de Galeno a la doctrina de Aristóteles de que todo lo que se mueve es puesto en movimiento por un motor

III. Compilación de discusiones cortas:
Las obras atribuidas a Alejandro de Afrodisia incluyen cierto número de discusiones cortas, esto es el *Libro segundo del "de anima"*, llamado, por Bruns, "mantissa" (25 items); tres libros de *Quaestiones naturales*, y un libro de *Problemas Éticos*. Aunque no son todos de Alejandro mismo, reflejan en cierta medida la actividad de su escuela. También existen una serie de textos traducidos al árabe atribuidos a Alejandro, que se relacionan con los textos griegos conocidos. Otros textos árabes, por el contrario, no tienen relación alguna con los que se conocen en griego.

Traducciones al árabe de textos que aparentemente no se relacionan con ninguna de las obras que sobreviven en griego:
Refutación de la afirmación de Jenócrates de que la especie es anterior al género
Que la forma es la actualidad del movimiento, de acuerdo con Aristóteles
Que actuar es una (expresión) más amplia que mover, de acuerdo con Aristóteles

Refutación de la interpretación de Galeno de lo posible
Refutación de la opinión de aquellos que afirman que cada cosa puede solamente venir de otra cosa, y demostración de que cada cosa puede solamente venir de nada
Que cada causa separada está presente en todo tanto como en nada, de acuerdo con Aristóteles
Noticia de la poesía de (¿Sobre la poesía por?) el filósofo Aristóteles (De hecho se refiere a los *Tópicos*)
Sobre el tiempo
Sobre la (primera) causa… y el movimiento del universo
Tratado sobre la conversión de las premisas
Sobre expresiones

IV. Fragmentos, otras obras perdidas y espurias:
1) Fragmentos (se trata de pasajes contenidos en las obras ya mencionadas arriba)
2) Obras perdidas:
a) *Contra el epicúreo Zenobio*
b) *Sobre el desacuerdo entre Aristóteles y sus asociados*
c) *'Scholia logica'*
d) *Explicación y resumen de ciertos pasajes de* [Aristóteles], *De sensu et sensato*
e) *'De Noi'*[29]
f) *Que lo que existe no es homogéneo con (o bien, no es el género de) las diez categorías*

[29] Las aclaraciones de Sharples (1987, p. 1197) con respecto a este libro pueden resultar de interés. Dice el estudioso que este escrito es citado por Alberto Magno, y descrito como: *de mente et Deo et materia prima,* o bien como *de principio incorporeae et corporeae substantiae*. No se trata de una obra de Alejandro, ni debe confundirse con su obra *De intellectu;* tal vez sea considerado espurio por el mismo Alberto.

g) *Sobre los demonios; De magicis; Sobre los poderes de las piedras; Interpretaciones alegóricas de historias persuasivas inventadas que conciernen a los dioses; Sobre la melancolía; Sobre las enfermedades del corazón; Sobre la generación de formas a partir de nada*

3) Espurios:

a) *Problemata*[30]

b) *Sobre las fiebres*[31]

c) *Sobre la Unidad*

[30] No confundir con *Problemas éticos*.

[31] Sharples (1987, p. 1199) afirma que el tratado posiblemente es de Alejandro de Trales, pero conjetura (2005, pp. 53-56) que el autor probablemente sea el padre homónimo de Alejandro de Afrodisia.

SOBRE EL DESTINO Y EL DETERMINISMO ANTIGUO

En *Sobre el destino*, la tesis principal que sostiene Alejandro es que el determinismo, entendido como la idea de que todo lo que ocurre y existe es necesario, es incompatible, en mayor o menor grado, con diversas convicciones que los seres humanos supuestamente tenemos en común. Dicha incompatibilidad debe entenderse en el sentido de que tales convicciones serían erróneas si el determinismo fuera cierto. Entre estas convicciones están, por ejemplo, las de que existe el azar (caps. VII-VIII), de que hay sucesos que ocurren de manera contingente (cap. IX), de que tiene sentido deliberar acerca de qué debemos o no hacer (cap. XI), de que somos responsables de nuestros actos (cap. XII), de que hay acciones que dependen de nosotros, siendo éstas las que somos igualmente capaces tanto de realizar como de no realizar (caps. XII y XIV), y de que tienen sentido muchas de nuestras prácticas y sentimientos morales y religiosos, como el elogio, la censura, el arrepentimiento y la piedad (caps. XVI-XX, XXVI y XXIX). Todas estas convicciones, piensa Alejandro, serían falsas si, por alguna razón, fuera cierto que todas las cosas se dan según destino y todo lo que se da según destino ocurre por necesidad. Pero como el error generalizado no es posible,[1] el determinismo tiene que ser falso. Éste es el argumento general que sirve de eje al tratado, y

[1] Cf. muy particularmente XII, 180, 24ss. Para más referencias, véase la nota 26.

de él se desprende, por lo tanto, que la pregunta sobre qué es el determinismo antiguo y de cuáles son las razones que llevan a Alejandro a creer en su incompatibilidad con nuestras convicciones, es una pregunta clave para entender qué es *Sobre el destino*.

En la antigüedad, hubo diferentes defensores del determinismo y, por ende, diversos argumentos y razones que se ofrecieron a su favor. Aunque en este tratado Alejandro nunca se refiere a sus adversarios por su nombre y tampoco establece de forma explícita y sistemática las importantes diferencias que existen entre las diversas formas de determinismo que él discute, hay razones para creer que él conocía bien a los autores que critica y las diferencias que los separan entre sí. Como veremos en lo que sigue, esto puede apreciarse, hasta cierto punto, a través de las variaciones con que Alejandro formula el determinismo a lo largo del tratado, y de la diferencia entre los argumentos que él emplea para atacar cada una de sus formas.

De los múltiples tipos de determinismo que Alejandro ataca en *Sobre el destino*, hay al menos tres que podemos identificar plenamente porque ocuparon un lugar fundamental en la historia del determinismo antiguo: el megárico, el fatalismo trascendente y el determinismo estoico. Los dos primeros son claramente distintos del tercero y, como veremos, hay buenas razones para creer que Alejandro no los confundió. A éstos, conviene añadir un cuarto que, si bien no parece estar presente en el tratado, tuvo un lugar igualmente importante que los otros tres en el debate antiguo: el plenismo de Diódoro Crono.

El determinismo megárico, que, como veremos más adelante, debe su nombre a la escuela megárica (*ca*. 320 - *ca*. 260

a. C.),[2] sostiene que todo lo que es el caso, siempre es el caso y no puede ser de otro modo y, correlativamente, que todo lo que no es el caso, nunca es el caso y tampoco puede ser de otro modo. Por ejemplo, *la nieve es fría* expresa algo que siempre es el caso y no puede ser de otro modo porque la nieve siempre es fría y no puede ser caliente si continúa siendo nieve. Por la misma razón, *la nieve es caliente* expresa algo que nunca es el caso y no puede ser de otro modo. Según el determinismo megárico, sin embargo, esto se aplica no sólo a casos como éstos, sino a *todo* suceso y todo estado de cosas. Por ejemplo, si esto es rojo, siempre será rojo y necesario que sea rojo. Asimismo, si mi candidato no gana las elecciones presidenciales que hoy se celebran, nunca ganará las elecciones presidenciales y será imposible que las gane. Estos dos ejemplos indican un rasgo importante del determinismo megárico, a saber, la anulación de la posibilidad de muchos cambios que observamos en el mundo. En efecto, para que ocurra un cambio, lo fáctico tiene que volverse contrafáctico y viceversa. Por ejemplo, *mi silla es roja* debe dejar de expresar algo que es el caso (mi silla debe dejar de ser roja), y *mi silla no es roja* debe dejar de expresar algo que no es el caso. Si esto ocurre, lo primero expresará un contrafáctico y, lo segundo, algo fáctico. Pero si, como sostiene el determinismo megárico, lo que es el caso, siempre será el caso y no puede ser de otro modo y lo que no es el caso, nunca será el caso y no puede ser otro modo, entonces no sólo nunca habrá cambios, sino que tampoco podrá haberlos.

[2] Sobre la escuela megárica y su relación con la escuela llamada "dialéctica", cf. Sedley, 1977, y Döring, 1989. Adoptamos la cronología propuesta en Dorandi, 1999.

El cambio, como dijimos antes, sería imposible, cosa que otros deterministas, entre ellos, los estoicos, jamás sostuvieron.

En el libro IX, capítulo III de la *Metafísica,* Aristóteles atribuye este determinismo radical a la escuela megárica, a la cual adscribe, en 1074a14, la creencia de que, como consecuencia, el cambio es imposible. Uno de los ejemplos que él ofrece, y que quizás proviene de los propios megáricos, es bastante sugerente: puesto que "algo sólo puede actuar cuando actúa, y, cuando no actúa, no puede actuar" (1046b29-30), "lo que está de pie, siempre estará de pie, y lo que está sentado, siempre estará sentado, puesto que es imposible que se ponga de pie el que es incapaz de ponerse de pie" (1047a15-17). En el caso de Alejandro, el determinismo megárico figura en el capítulo IX de *Sobre el destino*.[3] En efecto, el blanco de sus críticas en este capítulo es la idea de que los movimientos que realizamos "nunca pueden ser llevados a cabo por nosotros de manera distinta" (175, 13) y de que, más generalmente, las cosas carecen de la "capacidad de cambio al estado contrario del que se encuentran" (175, 16-17). Si bien en este capítulo Alejandro no se refiere a los megáricos por su nombre, es muy probable que pretende referirse a ellos implícitamente, como puede sugerirlo el hecho de que alude exactamente a los mismos ejemplos que aparecen en Aristóteles cuando éste discute explícitamente sus tesis: "asimismo también esto es posible: que quien está sentado, se ponga de pie, y que quien se mueve, se detenga, y que quien habla, calle" (175, 22-23).[4]

[3] La atribución de la teoría que sirve de blanco a Alejandro en el cap. IX es ampliamente discutida en Sharples, 1975.

[4] Cf. Donini, 1977, pp. 183ss., quien argumenta a favor de que Alejan-

El fatalismo trascendente es otro de los tipos claramente identificables de determinismo que aparece en *Sobre el destino*. Su rasgo definitorio es la idea de que el futuro está fijado de modo tal que los sucesos y estados que ocurrirán en él habrán de ocurrir sin importar lo que de hecho ocurra en el presente. Por ejemplo, si estoy enfermo pero he de convalecer, entonces convaleceré tanto si acudo como si no acudo a un médico. En este sentido, son inevitables. Una consecuencia general de esta clase de inevitabilidad es que la realización de un suceso o un estado de cosas en un momento dado no depende causalmente de los sucesos y estados que ocurren antes en el tiempo. El vínculo causal que parece existir entre pasado y presente, y entre presente y futuro, sería una ilusión. Ahora bien, esta idea admite dos lecturas distintas que conviene distinguir.

(A) Para todo suceso presente *P* y todo suceso futuro predeterminado *F* tales que *P* aparentemente explica por qué ocurre *F*, *F* habrá de darse aun cuando *P* no se diera, en el entendido de que *P* es contigente (esto es, *P* puede no darse en el presente), y de que si *P* no se diera, *F* se daría de todas formas.

(B) Para todo suceso presente *P* y todo suceso futuro predeterminado *F* tales que *P* aparentemente explica por qué ocurre *F*, tanto *P* como *F* son necesarios (ambos tienen que darse), pero *F* no se dará *porque* se da *P*, esto es, aun cuando es necesario que ambos se den, no existe realmente una relación explicativa entre *F* y *P*.

dro tiene en mente a los megáricos. Esta interpretación ha sido criticada por Sharples (2001, p. 541), quien argumenta que en el capítulo IX Alejandro pretende referirse a los estoicos y confunde su postura con la de los megáricos.

En ambas lecturas, ningún suceso futuro predeterminado dependería, en realidad, de que se den los sucesos presentes que están aparentemente relacionados con él de modo causal. En (A), hallamos, además, la tesis de que, a diferencia de los sucesos futuros, los cuales son necesarios, los sucesos presentes son contingentes, pues pueden no darse. Los sucesos futuros estarían subdeterminados por el conjunto de factores causales que parecen explicar por qué ocurren, en el sentido de que tales sucesos futuros ocurrirán *aun cuando* no se den estos factores presentes y en el entendido de que dichos factores pueden no darse: Abel morirá asesinado aun cuando no sea Caín quien lo asesine (y puede que no sea Caín quien lo asesine). Con ello, (A) también presupone que no hay una simetría modal entre el presente y el futuro: los sucesos presentes son contingentes mientras que los futuros son necesarios. La lectura (B), en cambio, no acepta esta falta de simetría. Según ella, los sucesos futuros y los presentes son igualmente necesarios (el que *Caín* asesine a Abel es tan necesario como el que Abel muera asesinado). Por lo tanto, los primeros no están subdeterminados por los segundos en el sentido anterior. Lo único que afirma (B) es que, para el fatalista, la relación entre ellos no es realmente explicativa: aunque ambos son igualmente necesarios, los sucesos futuros no se dan *debido a* los presentes.[5]

En su lectura (A), el fatalismo trascendente da lugar a un problema que en la época helenística recibió el nombre de *argos logos* o "argumento perezoso", pero que, como veremos en un instante, ya aparece en Aristóteles.[6] El problema puede

[5] Para un estudio más detallado de esta diferencia, cf. Salles, 2004.

[6] Además de las referencias a Aristóteles y Alejandro que damos más abajo

resumirse así: si el fatalismo trascendente es correcto y lo que tiene que ocurrir en el futuro habrá de ocurrir independientemente de lo que ocurra en el presente (en cualquiera de los sentidos anteriores), entonces ¿qué sentido tiene esforzarse?, ¿por qué mejor no cruzarse de brazos y esperar a que suceda lo que tiene que ocurrir? En pocas palabras, el fatalismo trascendente alienta la inacción porque anula una de nuestras principales motivaciones para actuar: la creencia de que el resultado de nuestras acciones se da *gracias* a nuestras acciones en el sentido de que, si no fuera por ellas y porque podríamos no realizarlas, su resultado tampoco se alcanzaría.

La tesis de que el fatalismo trascendente alienta la inacción figura ya en Aristóteles. En el capítulo IX de su tratado *De Interpretatione* (18b26-33), afirma que:

> si para toda afirmación y negación [...] es necesario que uno de los opuestos <ya> sea verdadero y el otro falso [...] no haría falta deliberar ni tomarse la molestia de hacer nada (en el supuesto de que si hacemos esta cosa, esta otra ocurrirá, pero si no ésta, la otra no ocurrirá).

En otras palabras, si el fatalismo fuera verdadero, nuestras deliberaciones y esfuerzos serían superfluos porque las consecuencias que éstos tienen ocurrirían de todas formas, esto es, aun cuando no nos esforzáramos ni deliberáramos. Pero entonces ¿para qué deliberamos y nos esforzamos? En Aristóteles, sin embargo, no es claro cuál de la dos lecturas, (A) o (B), él adopta.

---

sobre el fatalismo trascendente y el *argos logos*, cf. Eusebio, *PE,* 6.6.9-10, Cicerón, *F,* 28-29 y Orígenes, *C. Cel.*, 342, 62-71.

En *Sobre el destino*, Alejandro lidia con este problema en varias ocasiones (XI, 179, 12-28; XVI, 186, 20-187, 9; XVII, 188, 11ss.). En todas ellas, él lo formula en términos muy parecidos a los de Aristóteles. En el primero de estos pasajes, por ejemplo, Alejandro argumenta que, si nuestras acciones tuvieran una causa predeterminada anterior a nuestra decisión de realizarlas y a la deliberación que llevamos a cabo para tomar esa decisión, entonces, en ese caso, no obtendríamos "ninguna ventaja" de habernos tomado la molestia de deliberar, pues habríamos realizado las acciones de todas formas. En sus propias palabras,

> sería necesario que hiciéramos, incluso después de haber deliberado, aquello que hubiéramos hecho sin haber deliberado, de manera que, por haber deliberado, no obtendríamos ninguna ventaja del solo hecho de haber deliberado.

En estas líneas también se insinua la versión (A) del fatalismo trascendente. En ellas, en efecto, se sugiere que, cuando deliberamos, *podemos* no deliberar, como si, a diferencia de la acción que realizamos, la cual es necesaria por tener una causa predeterminada, nuestra deliberación —el realizarla o no— fuera contingente. Por consiguiente, tendríamos en vano la capacidad de deliberar (178, 8-15). A diferencia del capítulo XI, el capítulo XVI (186, 20-187, 1) hace referencia de modo explícito a la idea de que tal teoría alienta la inacción: si creyéramos en ella, afirma Alejandro, rehuiríamos "cuantas cosas se dan con algún esfuerzo y atención".

El determinismo estoico también está presente en *Sobre el destino,* y, según se ha apuntado en la literatura especializada

reciente, representa, si bien no el único, ciertamente el principal blanco de Alejandro en el tratado.[7] La tesis central del determinismo estoico es que todo suceso y todo estado de cosas que se da es causalmente necesario, en el sentido de que, dada su causa, éste se da necesariamente. Esta tesis se infiere a partir de dos tesis más específicas sobre la naturaleza de la causalidad: (a) todo suceso y todo estado de cosas que se da tiene una causa y (b) toda causa es suficiente para que se dé el efecto que produce. En palabras de Zenón de Citio (344-262 a. C.), fundador de la escuela estoica: "es imposible que esté presente la causa y no se dé aquello de lo cual es causa".[8] El argumento sobre el cual se apoya la tesis (a) proviene de Crisipo (*ca.* 280 - *ca.* 206 a. C.), tercer escolarca de la escuela, quien pretende inferir esa tesis sobre la base de una defensa del principio de bivalencia ("toda proposición es, o bien, verdadera, o bien, falsa") y su aplicación a proposiciones que se refieren al futuro. Éste no es el lugar para desarrollar un estudio pormenorizado de este importante argumento,[9] pero cabe aquí resumir su idea rectora. Si las proposiciones que se refieren al futuro ya poseen un valor de verdad, como sostiene Crisipo, entonces los sucesos y estados futuros que ellas afirman deben tener una causa en el presente, lo cual explica que dichas proposiciones *ya* tengan valor de verdad. Si la proposición es falsa, tiene que haber

[7] Cf. muy especialmente Sharples, 1983, pp. 3-14; Natali, 1996, pp. 59-103; Bobzien, 1998a, cap. 8 y Salles, 2006, pp. 111-137.

[8] Cf. Estobeo, *E,* 1. 138, 16-17 (*SVF,* 1. 89; *LS,* 55A).

[9] Para ello se puede consultar Salles, 2006, pp. 29-48. Uno de los estudios recientes más importantes sobre este argumento y sobre argumentos afines en la antigüedad es Gaskin, 1995.

en el presente una causa de que no vaya a ocurrir el suceso o estado en cuestión, la cual explique por qué no ocurrirá. Si la proposición es verdadera, en cambio, tiene que haber una causa en el presente de que el suceso o estado vaya a ocurrir, la cual explica por qué ocurrirá. Considerando, además, que en el pasado el presente era futuro, todo suceso o estado que ocurre en el presente tiene que tener, a su vez, una causa en el pasado.[10] Por esta razón todo lo que ocurre según destino, piensan los estoicos, ocurre por necesidad.[11] Los estoicos identifican al destino con la red completa de causas que une a la totalidad del presente con el pasado y a la totalidad del futuro con el presente.[12] Es una tesis que el propio Alejandro, al registrarla en un famoso pasaje del capítulo XXII de *Sobre el destino* (192, 3-11), parece identificar con la idea rectora del determinismo estoico. Con esta tesis, sin embargo, los estoicos establecen la profunda diferencia que existe entre su fatalismo y el fatalismo trascendente que es objeto de las críticas del *argos logos*.

La tesis (b), en cambio, encuentra sustento en la doctrina estoica del eterno retorno, pues de ella se deduce que toda relación causal particular es necesaria en virtud de hallarse bajo regularidades estrictas, y esta tesis, a su vez, implica que todo efecto particular se sigue necesariamente de la causa particular que lo produce, que es lo que afirma (b).[13] En ocasiones, los es-

[10] La principal fuente antigua de este argumento es Cicerón, *F,* 26. Para referencias complementarias, cf. Salles, 2006, p. 32 nn. 8 y 9.

[11] Este asunto se discute a fondo en Frede, 1982.

[12] Cf. Cicerón, *F,* 44 y *Top.*, 59, así como Plutarco, *SR,* 1055F y Aulo Gelio, *NA,* VII, ii, 7-10.

[13] Sobre este asunto, cf. Salles, 2006, pp. 49-61.

toicos recurren a la idea de dios y al concepto de conocimiento anticipado para argumentar a favor del determinismo: dado que el conocimiento anticipado de que un suceso o estado de cosas futuro va a darse, implica que éste tiene necesariamente que darse, y dado también que dios es omnisciente, se sigue que es necesario todo lo que ha de darse en el futuro, y, *mutatis mutandis,* necesario también todo lo que se da en el presente.[14] El principal presupuesto de este argumento —la tesis de que dios conoce todo lo que sucederá en el futuro— tiene como fundamento la doctrina del eterno retorno. Según los defensores de la versión más fuerte de esta doctrina, dios deriva su conocimiento de este cosmos y, en particular, de su futuro, a partir del conocimiento que tiene de los ciclos pasados.[15]

Además de determinista, el fatalismo estoico es compatibilista, esto es, pretende ser compatible con la posibilidad de acciones responsables y, en general, de acciones que dependen de nosotros o "están en nuestro poder" (ἐφ' ἡμῖν). En *Sobre el destino*, aparecen por lo menos dos teorías compatibilistas estoicas. La primera es la que figura en el capítulo XIII y, posteriormente, en el XXXVI. Según ella, "depende de nosotros

[14] Cf. Crisipo *ap.* Calcidio, *in Tim.* citado en *SVF,* II, 943. Véase también Cicerón, *div.*, 2.17-18 (*SVF,* II, 944). Alejandro se refiere a esta tesis en XXX, 200, 12 ss. y XXXI, 201, 32 ss.

[15] Cf. Nemesio, *N,* 111, 26-112, 1. Se discute este aspecto de la teoría en Salles, 2006, pp. 58-59. Para una reconstrucción completa del determinismo estoico, aunque distinta de la que se esbozó aquí, véase Bobzien, 1998a. Otros aspectos del determinismo estoico a los cuales Alejandro también alude en el tratado son: la tesis de la identidad entre dios y destino (XXII, 192, 25-28) y la idea de que las demás entidades del mundo natural existen para bien del ser humano (XXVIII, 199, 25-28).

lo que sucede a través de nosotros" (181, 14: ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὸ γινόμενον δι' ἡμῶν), siendo que lo que sucede a través de nosotros, según lo aclara un escolio en uno de los códices, sucede *por* destino (ἴσως δεῖ λέγειν λέγουσιν ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὸ ὑπό τε τῆς εἱμαρμένης γινόμενον καὶ δι' ἡμῶν) y, en consecuencia, por necesidad. El autor de esta teoría es muy probablemente Crisipo.[16] La razón que parece aducir a favor del compatibilismo no es del todo clara, pues en el texto en ningún momento se indica de modo explícito ni qué significa que algo suceda por destino "a través de" nosotros ni por qué depende de nosotros lo que sucede por destino a través de nosotros. Pero algo que sí es claro es que, según esta teoría estoica, la realización de cosas que dependen de nosotros *no* supone la capacidad de acciones alternativas.[17] Según lo apunta el propio Alejandro, los defensores de esta teoría "eliminan el poder que tiene el ser humano de elegir y de hacer cosas opuestas" (181, 13-14).

La otra teoría compatibilista claramente atribuible a los estoicos dentro del tratado, aparece en el capítulo XXXIII. En ésta, se argumenta que dependen de un agente todas aquellas acciones y actividades que se dan según sus impulsos (205, 3:

[16] Cf. Salles, 2006, pp. 111-137.

[17] Esta teoría también figura en el capítulo 35 del tratado *N* de Nemesio de Emesa de principios del siglo v d. C. Para una discusión pormenorizada del contenido y el origien crisipiano de esta teoría, cf. Salles, 2006, pp. 87-137. En tiempos recientes, Bobzien ha sostenido que esta teoría debe atribuirse no a Crisipo sino a Filópator, filósofo estoico cuyo *floruit* se sitúa entre los años 80 y 140 d. C. y que, en general, sería el blanco de las críticas del tratado en su conjunto (cf. Bobzien, 1998a, pp. 359-370 así como, antes de ella, Theiler, 1946, pp. 65-67 y Frede, 1982, pp. 276-7 y 298 n. 38).

πᾶν τὸ καθ᾽ ὁρμὴν γινόμενον ἐπὶ τοῖς ὁρμῶσιν εἶναι, y 8-9: πᾶν τὸ καθ᾽ ὁρμὴν γινόμενον ἐπὶ τοῖς οὕτως ἐνεργοῦσιν εἶναι). A diferencia de lo que observamos en la primera teoría, se añade la idea de que dichas acciones dependen de nosotros porque pueden, o bien, darse, o bien, no darse por nosotros (205, 10-11: τὸ τοιοῦτον ἐφ᾽ἡμῖν, ὃ δυνατὸν ὑφ᾽ἡμῶν γενέσθαι τε καὶ μή).[18] Por lo tanto, esperaríamos de parte de los defensores de esta segunda teoría una explicación de por qué, contrariamente a lo que piensa Alejandro, esta doble posibilidad, equivalente a la capacidad de acciones alternativas, es compatible con el determinismo. No se nos ofrece esta explicación, aunque Crisipo aduce en otro contexto —el de su teoría de la modalidad— buenas razones para creer que las dos cosas son perfectamente compatibles.[19] Esto podría apoyar la hipótesis de que esta segunda teoría también es crisipiana.

A estos tres tipos de determinismo, megárico, trascendente y estoico, Alejandro dirije sendas objeciones apoyándose en ideas peripatéticas e, incluso, como ahora veremos, en objeciones antideterministas que el propio Aristóteles había formulado. Contra el determinismo megárico, tanto Aristóteles (*Met.*, IX, 3, 1047a18) como Alejandro (*Sobre el destino,* 175, 8) se limitan a argumentar que es contrario a los hechos evidentes, esto es, a nuestra experiencia del mundo. En cierto sentido, el argumento carece de fuerza, pues los megáricos hubieran

[18] Sin embargo, es posible que originalmente esta tesis no hiciera parte de la teoría aquí expuesta. Para una discusión detallada de este problema, cf. Bobzien, 1998, pp. 144-145 y Salles, 2006, pp. 139-162.

[19] Para la teoría modal de Crisipo, cf. Boecio, *in Ar. int.*, 2, 234, 27-235, 4 y *DL*, 7, 75-76.

podido responder, siguiendo a Parménides y los eleáticos, que el cambio que vemos en el mundo es una mera ilusión.

La principal objeción de Alejandro contra el fatalismo trascendente es teleológica (XI, 178, 8-17 y XIV, 185, 2-7). Si fuera cierto, tendríamos en vano la capacidad de deliberar, esto es, no haría diferencia alguna que la tuviéramos o no, lo cual, sin embargo, es teleológicamente imposible. En efecto, argumenta Alejandro, el hecho de que tengamos esa capacidad no es una mera consecuencia fortuita o concomitante de fines naturales, sino un fin natural en sí mismo (que es como interpretamos la noción de "cosa principal" —τὰ προηγούμενα— en los pasajes antes mencionados); por lo tanto, dado que la naturaleza no produce ninguno de sus fines en vano, es imposible que tengamos en vano la capacidad de deliberar. Dada esta imposibilidad teleológica, el fatalismo trascendente no puede ser cierto.

Contrariamente a lo que han supuesto algunos estudiosos contemporáneos de *Sobre el destino*,[20] es muy posible que, al formular esta crítica al fatalismo trascendente, Alejandro no haya tenido en mente a los estoicos, sino a otros filósofos fa-

[20] Esto va en contra de la interpretación tradicional de Alejandro. Nos referimos sobre todo a aquellos estudiosos que tienden a identificar el blanco de las críticas del tratado en su conjunto con los estoicos en general. Cf. muy particularmente Long, 1970, p. 247; Sharples, 1983, pp. 139-141 y 2001, pp. 517 y 540. Pero lo que sostenemos también va en contra de quienes argumentan que el blanco del tratado en su conjunto es algún estoico en particular, como es el caso de Schmekel, quien sostiene que ese blanco es Antípater de Tarso, discípulo de Crisipo (Schmekel, 1946, pp. 273-284) y, según ya lo apuntamos en nota anterior, el caso también de Theiler (1946, pp. 65-67), Frede (1982, pp. 276-7 y 298 n. 38) y Bobzien (1998a, pp. 359-370), quienes afirman que este blanco es Filópator, un estoico tardío desconocido del siglo I d. C.

talistas distintos de los estoicos y anteriores a ellos. El simple hecho de que Aristóteles (*De Interpretatione,* IX) se refiera al fatalismo trascendente, implica que se trata de una forma de determinismo anterior, o por lo menos contemporánea, a él; por consiguiente, no es necesario suponer que, siempre que Alejandro piensa en el fatalismo, piensa en los estoicos: muy bien puede tener en mente a los adversarios de Aristóteles.

A la crítica de Alejandro contra el fatalismo trascendente, cabe añadir otra que, si bien no está presente ni en Alejandro ni en Aristóteles, nos parece contundente. Según la lectura (A) a la cual nos referimos más arriba, la principal debilidad del *argos logos* radica en la asimetría que establece entre presente y futuro. Esta asimetría conlleva una incoherencia porque, en el pasado, el presente estaba en el futuro, de lo cual se sigue que, en el pasado, el presente estuvo predeterminado del mismo modo en que ahora lo está supuestamente el futuro. Por consiguiente, contra lo que supone la lectura (A), el presente no puede ser contingente si el futuro es necesario. La falta de simetría modal entre presente y futuro que postula la lectura (A) del fatalismo trascendente, es una imposibilidad conceptual. Esto implica que esta lectura, la cual sirve de fundamento al *argos logos,* es, por sí sola, lógicamente inconsistente.

Contra el determinismo estoico, Alejandro formula diversas críticas. Una de las más interesantes aparece en el capítulo XXI y también se aplica a otras formas de determinismo: por razones prácticas relacionadas con cómo debemos conducir nuestra vida, sería preferible que, en un mundo determinista, creyéramos falsamente en el indeterminismo; que, en un mundo indeterminista, creyéramos falsamente en el determinismo;

por lo tanto, argumenta Alejandro, aun cuando no pudiera establecerse con toda seguridad que el mundo es indeterminista, más vale creer en el indeterminismo que en el determinismo.[21] También es importante la crítica que Alejandro desarrolla en los capítulos XXX y XXXI a la idea estoica según la cual, puesto que dios tiene conocimiento anticipado del futuro, todo lo que sucederá, sucederá necesariamente. Según Alejandro, una cosa no implica la otra.[22] Pero, según dijimos al principio, la principal crítica de Alejandro contra el determinismo estoico consiste en que, si éste fuera verdadero, se cancelaría la responsabilidad moral y legal. La tesis de que el determinismo en general, y el estoico en particular, es incompatible con la adscripción justificada de responsabilidad a otras personas o a uno mismo, figura en los capítulos del tratado dedicados a la teoría de la acción (XI-XV).[23] En ellos, en efecto, se argumenta que, si todo sucediera según destino y, por tanto, como afirman los estoicos, *por necesidad,* entonces nada dependería de nosotros, pues algo sólo puede depender de nosotros si tenemos la capacidad de realizarlo o no, y dicha capacidad se anularía si es necesario todo lo que se da.[24] Dada esta incompatibilidad,

[21] Sobre este argumento y su parecido con el argumento pascaliano de la apuesta. Weidemann, 1999, pp. 308ss.; Natali, 1996, p. 266 y Sharples, 2001, p. 515. Para el texto del argumento de Pascal, *Pensées,* 418 (Gouhier-Lafuma, 1980, pp. 550-551).

[22] El argumento de Alejandro se discute ampliamente en Gaskin, 1995. Véase también Sharples, 1983, *ad. loc*.

[23] Aunque fuera de estos capítulos también haya referencias importantes a esta críticas. Cf. XVI, 187, 8-30; XVIII, 188, 22-189, 4; XIX, 189, 11-190, 19; XX, 190, 26 y XXVII, 198, 24.

[24] Cf. 180, 3-7; 181, 7-12; 182, 20-31 y 183, 16-21.

si el determinismo estoico fuera correcto, se cancelaría la responsabilidad que supuestamente tenemos por nuestros actos, pues sólo somos responsables de aquellos actos que dependen de nosotros. Según Alejandro, la cancelación de la responsabilidad es una consecuencia inaceptable del determinismo estoico y, dado que algo con consecuencias inaceptables es ello mismo inaceptable, el determinismo estoico, sostiene Alejandro, queda refutado. Pero ¿por qué piensa Alejandro que es inaceptable que no seamos responsables de nuestros actos? La razón que aduce es que, de hecho, creemos que lo somos, y, según lo apuntamos al principio, Alejandro sostiene que una teoría contraria a concepciones que son comunes a todos los seres humanos, sólo puede ser falsa.[25] En general, Alejandro, para criticar a los deterministas, recurre varias veces en *Sobre el destino* a lo que es comunmente aceptado y evidente.[26]

Contrariamente a lo que han supuesto algunos estudiosos recientes de la ética antigua,[27] la idea incompatibilista sobre la que descansa el argumento de Alejandro ya se halla en Aristóteles y, al defenderla contra los estoicos, Alejandro hace uso de ideas que Aristóteles ya había empleado.[28] Una pregunta filosófica que cabe hacerse, sin embargo, es la de si Aristóteles

[25] Cf. por ejemplo XII, 180, 23-181, 7.

[26] Comúnmente aceptado: VII, 172, 4; XI, 178, 17; XII, 180, 24; XIV, 182, 20; XIX, 189, 11 y 190, 4; XXVI, 196, 13; XXXII, 204, 25 (cf. *Mantissa,* 179, 26; 182, 6; 183, 1 y 186, 4). Evidente: VII, 172, 1-3; IX, 175, 8; XII, 180, 23; XVI, 186, 22; XXII, 191, 28; XXVI, 196, 13-21; XXX, 201, 6; XXXVIII, 212, 3 (cf. *Mantissa,* 175, 1 y 183, 7 y 24).

[27] Cf. muy particularmente Bobzien, 1998b.

[28] Se desarrolla esta idea *in extenso* en Salles, 2007.

y Alejandro tienen razón en sostener que la capacidad de realizar acciones alternativas que supuestamente se requiere para la responsabilidad moral es realmente incompatible con la necesidad causal. Es importante notar aquí que Aristóteles mismo parece haber dudado de su propio incompatibilismo al proponer en *Met.*, IX, 5 (1048a13-24) un concepto de capacidad a todas luces compatible con el determinismo causal.[29]

Por último, nos referiremos al plenismo de Diódoro Crono, líder de la escuela dialéctica y algunos años más joven que Aristóteles.[30] A diferencia de los otros tres tipos de determinismo, no es clara la presencia de éste en el tratado de Alejandro. Aun así conviene mencionarlo en esta introducción por su gran importancia en la antigüedad.

El plenismo es la tesis de que un estado actualmente contrafáctico es posible sólo si es o se vuelve fáctico en algún momento. Por ejemplo, la proposición *Estoy en Corinto* expresa algo posible sólo si o bien estoy en Corinto ahora o bien estaré en Corinto en algún momento del futuro. Si nunca voy a Corinto en mi vida, la proposición expresa una imposibilidad. En efecto, según el plenismo, es imposible lo que es contrafáctico en todo momento (y, en consecuencia, necesario lo que nunca es contrafáctico). Esta tesis, que deriva su nombre del filósofo A. Lovejoy,[31] parece haber tenido en Aristóteles uno de sus

[29] Sobre este asunto, véase Salles, 2007.

[30] Aristóteles muere en 322 a. C. y según Sedley (1977), a quien seguimos, la actividad filosófica de Diódoro Crono en Atenas y Alejandría se extiende de 315 a *ca*. 284.

[31] Cf. Lovejoy, 1936, p. 52.

defensores más antiguos.[32] Pero fue Diódoro Crono el primero en sistematizarla. La única versión completa que tenemos del sistema modal de Diódoro figura en Boecio (*in Ar. int.*, 2, 234, 22-6):

> Diódoro determina que es posible lo que o bien es <verdadero> o bien será <verdadero>; es imposible lo que, siendo falso, no será verdadero; es necesario lo que, siendo verdadero, no será falso, y no-necesario lo que o bien ya es o bien será falso.[33]

Según lo indican estas líneas, el sistema de Diódoro, a diferencia del estoico y del megárico, no afirma ni sugiere que todo lo fáctico (o toda proposición verdadera) sea necesario. Puede haber sucesos o estados fácticos que, no obstante, son contingentes, a saber, aquellos que, siendo fácticos en el presente (o habiéndolo sido en el pasado), dejarán de ser fácticos en algún momento del futuro. Lo que el sistema de Diódoro prohibe es simplemente que existan cosas que son posibles a pesar de ser contrafácticas en todo momento. Según dijimos, una proposición es posible si y sólo si o bien es verdadera o bien será verdadera. Contra los megáricos, quienes argumentarían que es imposible que yo vaya a Atenas si no estoy yendo a Atenas,

[32] Hay pruebas claras de que, para Aristóteles, es necesario lo que siempre es el caso. Véase *cael.*, I, 12, *int.* 19a9-18, *Phys.*, 196b10-21, 203b30, 221b25-222a9 y *GC,* 335a33-b3, 337b7-13, 337b35-338a3. Este tema se discute ampliamente en Gaskin, 1995, pp. 75-78.

[33] *Diodorus possibile esse determinat, quod aut est aut erit, inpossibile, quod cum falsum sit not erit verum; necessarium, quod cum verum sit non erit falsum, non necessarium, quod aut iam est aut erit falsum*. Véase también Cicerón, *F,* 17; Plutarco, *SR,* 1055E; Epicteto, *D,* 2.19.1; Alejandro, *in Ar. a pr.*, 183, 34-184, 6; Boecio, *in Ar. int.*, 2, 412, 16-17.

Diódoro afirmaría lo contrario, pues para que sea posible que yo vaya a Atenas basta que yo vaya a Atenas en algún momento de mi vida, el cual puede ser distinto del presente.

Aun así, el plenismo tiene al menos una consecuencia determinista de gran peso, la cual se refiere a la posibilidad de actuar de otro. Esta posibilidad, piensan Aristóteles y Alejandro, es indispensable para la responsabilidad: sólo puedo ser responsable de un acto que llevé a cabo si, al momento de realizarlo, pude actuar de otro modo. Pero si el sistema modal de Diódoro fuera correcto, esa posibilidad se cancela. Para tomar un ejemplo, del sistema de Diódoro se seguiría que una proposición como *Voy a mis clases el 16 de enero de 2009* expresa una imposibilidad si ese día falto a mis clases, pues, en ese caso, la proposición *Falto a mis clases el 16 de enero de 2009* siempre es verdadera y la proposición *Voy a mis clases el 16 de enero de 2009* siempre es falsa. Por lo tanto, si Diódoro tiene razón, el 16 de enero de 2009 no tengo otra opción más que faltar a mis clases, lo cual me quitaría toda responsabilidad por esa falta.

A pesar de esta consecuencia determinista, el plenismo de Diódoro no es objeto de discusión en *Sobre el destino*. Exceptuando una posible referencia indirecta a él en el capítulo X (177, 8-9), Alejandro no lidia con él en el tratado. Pero por las razones que acabamos de aducir, el plenismo de Diódoro sería claramente incompatible con la responsibilidad tal como Aristóteles y Alejandro la conciben.

Para terminar, es importante hacer hincapié en que, si bien Alejandro es un antideterminista, en los capítulos II-VI de *Sobre el destino* se desarrolla y defiende la tesis de que, en cierto

sentido, existe el destino y que éste rige nuestras vidas.[34] No hay ninguna contradicción entre esta teoría del destino, la cual Alejandro presenta como la posición oficial de los peripatéticos sobre el destino (171, 16-17: ἡ περὶ εἱμαρμένης κατὰ τοὺς ἀπὸ τοῦ Περιπάτου δόξα) y el ataque que él mismo dirige contra el determinismo en el resto del tratado.[35] En efecto, el blanco de este ataque es el concepto de necesidad, el cual no figura en la teoría del destino que él defiende. En esto radica precisamente la principal diferencia entre el fatalismo peripatético de Alejandro y otras formas de fatalismo antiguo, en particular el trascendente y el estoico. Según lo afirma en su exposición, el que una actividad o acción ocurra según destino sólo implica que está de acuerdo con la naturaleza propia del agente, pero en el entendido de que no es necesario que un agente actúe de acuerdo con su propia naturaleza, pues, de modo general, piensa él, lo que se da de acuerdo con la naturaleza propia de algo no se da por necesidad (169, 29: τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν οὐκ ἐξ ἀνάγκης

[34] Para una exposición pormenorizada del fatalismo de Alejandro en *Sobre el destino*, cf. Sharples, 2001, pp. 523-533. El propio Aristóteles no tiene una teoría del destino y, de hecho, el término εἱμαρμένη (o derivados) sólo figura en tres pasajes del corpus (*Poet.*, 1455a11; *Phys.*, 230a32 y *Meteor.*, 352a29). Por otra parte, no parece haber sido Alejandro, sino, mucho antes, Teofrasto, el primer peripatético en desarrollar algún tipo de fatalismo (cf. Sharples, 2001, pp. 528-529 nn. 122-128 y Thillet, 1984, pp. civ-cv).

[35] En esto nos apartamos de Donini. Cf. Donini, 1974, p. 171: *"la seconda parte del trattato esiste e si giustifica unicamente perche la dottrina esposita nella primera parte è da Alessandro abbandonata e contradetta"*, y Donini, 1987, pp. 1244-1247. Tanto Thillet como Sharples, a diferencia de Donini, piensan, por las razones que mencionamos, que no hay contradicción. Cf. Thillet, 1984, pp. cxv-cxxi y Sharples, 2001, pp. 529-530.

γίνεται).[36] Por ejemplo, la constitución natural de nuestro cuerpo y de nuestra alma puede fijar nuestro destino en el sentido de que determinan desde un principio el rango de acciones que para nosotros es natural realizar, así como el rango de males y desgracias que para nosotros es natural padecer. Pero no requieren que actuemos necesariamente de cierto modo o que padezcamos necesariamente ciertas cosas. Esto deja abierto un margen para actuar incluso *contra* nuestra propia naturaleza.[37] Desde este perspectiva, tendríamos, por ejemplo, la capacidad de realizar acciones alternativas, la cual, piensa Alejandro, es indispensable para la responsabilidad. La teoría peripatética del destino pretende ser compatible con la responsabilidad justamente por el hecho de que, a diferencia de las teorías de sus adversarios a las cuales nos hemos referido antes, no se fundamente en el concepto de necesidad. Alejandro se aparta de forma nítida de las teorías deterministas respecto de aquello mismo que, según él, impide a estas últimas dar cabida a nuestras convicciones éticas y religiosas más básicas.

[36] Al respecto, véase Thillet, 1984, p. cxvii: *"Tout d' abord, cette fatalité de la destinée individuelle est de l' ordre de 'plus souvent' — qui se distingue tout à fait de la nécessité"*.

[37] Sobre este asunto específico, véase el ejemplo que se ofrece en 173, 23-25.

ARGUMENTACIÓN Y RETÓRICA EN *SOBRE EL DESTINO*

Naturaleza del tratado

El tratado *Sobre el destino* de Alejandro de Afrodisia tiene como tema, según el capítulo primero, "la doctrina que acerca del destino y de lo que depende de nosotros tiene Aristóteles",[1] pero, como señala el autor mismo algunas líneas más abajo, "no es fácil en un solo libro hacer conocidas todas las cosas, tanto las que nos propusimos como aquellos elementos que uno usa para explicarlas"; incluso, al final del libro, precisa que se expusieron, solamente, "los principales elementos" (κεφάλαια). Así pues, no hay que esperar exhaustividad. Alejandro afirma que el tema que va a tratar es importante, porque no es inferior a otros; que la utilidad de la doctrina aristotélica está en todas partes y se extiende sobre todas las cosas, por las consecuencias que se siguen de creer o no que todo lo que ocurre se da necesariamente, y también sostiene que descubrir la verdad de la doctrina es difícil, porque las distintas opiniones se ven impugnadas por los hechos.

El libro es la primicia de la gestión de Alejandro como diádoco de la escuela peripatética, cuyo nombramiento fue otorgado por los emperadores. El respeto mostrado por el autor

[1] También en el último capítulo, Alejandro concluye: "Éstos son, para vosotros, divinísimos emperadores, los principales elementos, según mi opinión, de la doctrina de Aristóteles acerca del destino y de lo que depende de nosotros".

hacia sus patrones podría parecer exagerado, pues Alejandro los compara con la divinidad y a su libro con una ofrenda, pero Alejandro también ha dejado muy claro que su nombramiento no fue concedido sin mérito, pues dice: "habiendo obtenido siempre todo lo que juzgué digno merecer junto con la prueba de que era justo recibir tales cosas, cuando yo las pedía".

Cabe mencionar que la composición de este tratado es interesante, por cuanto el asunto, en sí mismo y como tal, estuvo ausente de las preocupaciones de Aristóteles. Al menos debe reconocerse que, aun compartiendo con Alejandro de Afrodisia el hecho de ser lector de Aristóteles, un filósofo aristotélico de hoy, si lo hubiera, quizás no saldría tan airoso en la empresa de escribir un tratado sobre un tema contemporáneo (o incluso sobre el mismo tema del destino), teniendo como base los tratados de Aristóteles. A lo más, ese filósofo aristotélico podría decir que el estagirita diría tal o cual cosa sobre tal o cual tema, pero tal vez no se atrevería, por no parecer ingenuo, a decir como Alejandro: "a lo largo de todo mi discurso, intenté mostraros que sólo pareceremos estar haciendo razonablemente todas las demás cosas que hacemos en la vida si explicamos sus causas siguiendo la doctrina de Aristóteles acerca de ellas".[2] En todo caso, debe notarse que no es poco el mérito de Alejandro de Afrodisia, en su empeño de escribir un tratado aristotélico.

Resulta extraño que Alejandro considere a los emperadores como personas dispuestas a inmiscuirse en reflexiones filosóficas, pues llega a pedirles en el capítulo primero: "Si, leyendo el libro en su tiempo libre, algo os parece que deba decirse de

[2] Alex. Aph., *Fat.*, XXXIX.

modo más inteligible, juzgo merecido que vosotros me honréis también con este honor y que me escribáis acerca de lo investigado"; al final del libro, Alejandro llega a alabar a los emperadores como seguidores de la doctrina aristotélica:

> estaremos agradecidos —dice— tanto con vosotros como con gobernantes semejantes a vosotros, porque realizáis estas cosas para nosotros de la manera en que os lleva a realizarlas la elección que os es propia, haciendo las cosas que hacéis, por optar por lo que es mejor, y por reflexionar sobre su selección, pero sin seguir ciertas causas antepuestas, a las cuales es necesario seguir a donde sea que ellas conduzcan.[3]

Pero no sería raro que el mismo Alejandro tuviera la intención de, siguiendo las fórmulas prescritas por el protocolo al dedicar su libro a sus patrones, atraer a la lectura de su libro a otros destinatarios menos importantes políticamente, pero más avezados en filosofía, acaso sus propios discípulos. La antigüedad también conoce otras obras dirigidas expresamente a los gobernantes, cuyos verdaderos destinatarios son colegas filósofos, discípulos o adversarios. Sin negar valor histórico a la dedicatoria, resulta atractivo considerar la mención de los emperadores como divisa retórica para atraer lectores; después de todo, lo que un filósofo prestigioso como Alejandro tendría que decirle al emperador en turno, bien pudo despertar curiosidad, y no es difícil que el lector se sienta igualmente invitado a participar en el debate del que será testigo.

Ahora bien, es un lugar común la oposición, o más bien dicho, la lucha por la primacía entre filosofía y retórica, y al

[3] Alex. Aph., *Fat.*, XXXIX.

decir de Marrou, la segunda venció a la primera: "fue Isócrates y no Platón el educador de la Grecia del siglo IV y, después de ella, del mundo helenístico primero, y del romano más tarde".[4] Cicerón parece justificar la causa de esta supuesta "victoria", cuando dice:

> Aunque, pues, también algunos filósofos han hablado ornadamente (puesto que Teofrasto encontró su nombre en la divinidad de su hablar, y Aristóteles provocó a Isócrates mismo, y cuentan que las Musas como que hablaron por la voz de Jenofonte, y, por su suavidad y por su gravedad, Platón sobresalió, príncipe de todos, quienesquier que han escrito o han hablado), sin embargo la oración de éstos no tiene ni nervios ni aguijones oratorios y forenses. Hablan con los doctos, cuyos ánimos quieren más sedar que incitar, y hablan de cosas apacibles y de ningún modo turbulentas, para enseñar, no para cautivar, de modo que en esto mismo, en que pajarean alguna deleitación en el decir, para algunos, parecen hacer más de lo que es necesario. Por consiguiente, no es difícil apartar de este género esta elocuencia, de la cual ahora se trata. La oración de los filósofos, pues, es muelle y umbrátil, y no construida por sentencias ni por palabras populares, ni atada a números, sino suelta más libremente; nada airado tiene, nada mal visto, nada atroz, nada miserable, nada astuto; casta, verecunda, virgen de algún modo incorrupta; y así se dice plática más bien que oración.[5]

Sin embargo, como el mismo Cicerón reconoce, parece que a esa "oposición" entre retórica y filosofía, Aristóteles trató de llevarla a una síntesis. Cuando al principio de su *Retórica,* Aristóteles llama a la retórica "antístrofa" de la dialéctica, parece estar pensando en una relación no de confrontación, sino de

[4] Marrou, p. 96.

[5] Cic., *Or.*, 62-64. Tr. Bulmaro Reyes Coria.

analogía.[6] El mismo Cicerón nos ofrece la prueba de que Aristóteles habría pretendido que el discurso filosófico admitiera, a fin de escapar de su debilidad propia, llevar una cuestión de una a otra parte, de lo particular a lo universal, procedimiento que recibía el nombre de *thesis.* Dice Cicerón, al configurar lo que él considera al máximo orador:

> Pues, ya que cuanto sea que se trate en controversia o en contienda, en ello se inquiere o si es, o qué es, o de qué calidad es; si es, con signos; qué es, con definiciones; de qué calidad es, con las partes de lo recto y lo pravo. Para poder usar esto, el orador, no aquel vulgar, sino este sobresaliente, si puede, siempre saca controversia desde las propias personas y los tiempos; pues es lícito disceptar más ampliamente del género que de la parte, de modo que es necesario que se pruebe en la parte lo que haya sido probado en lo universo. Entonces, esta cuestión traducida desde personas y tiempos propios, a oración de género universo, se llama θέσις. En ésta, Aristóteles ejercitó a los jóvenes no según la costumbre de los filósofos de disertar tenuemente, sino según la copia de los rétores, hacia una y otra parte: que pudiera decirse más ornada y más ubérrimamente; y él mismo transmitió los lugares (pues así los llama) como notas de los argumentos, de donde se condujera toda oración hacia una y otra parte.[7]

Así pues, aunque no tenemos prueba epidíctica de la educación retórica de Alejandro, podemos conjeturar razonablemente que tuvo una formación retórica, ordinaria y natural en los ambientes cultos de sus días, y que fue Aristóteles mismo quien lo hizo tomar en cuenta factores retóricos en la com-

[6] Arturo E. Ramírez Trejo, en Aristóteles, 2002, p. CXXXI, n. 1.

[7] Cic., *Or.*, 45s. Tr. Bulmaro Reyes Coria.

posición de sus tratados. Pero en el caso concreto del *Sobre el destino,* no ha sido fácil decidir si la retórica o la filosofía tiene preeminencia.

Sharples afirma que el primer capítulo y el último no deberían desorientarnos al punto de considerar el tratado como una obra retórica. Se trata, sin duda, dice, de una obra preeminentemente filosófica,[8] y es cierto.

Sin embargo, creo que Sharples también estaría de acuerdo en aceptar que hay otros elementos retóricos que no se limitan al comienzo y al final de la obra, sino que se encuentran, como se verá más adelante, diseminados a todo lo largo del tratado.

Ahora bien, como explica Alejandro mismo tras la exposición del pensamiento aristotélico acerca de la εἱμαρμένη, emprenderá la κατασκευή, contrastando las doctrinas que se oponen a la aristotélica, porque de esa manera su verdad quedará más clara.

Y es precisamente esa palabrita, la κατασκευή, la que consume treinta y dos de los treinta y nueve capítulos de la obra. La exposición propiamente del pensamiento aristotélico sobre el destino, termina pronto en el capítulo sexto, y a partir del séptimo hasta el trigésimo octavo, hace esa κατασκευή, de la que nos ocuparemos en estas líneas, porque, a mi juicio, es la que muestra el entrelazamiento retórico y filosófico de la argumentación de Alejandro. De hecho Thillet, con base también en la palabra κατασκευή, admite que el tratado pudiera tener, por su relación metodológica con los *Tópicos,* un carácter más retórico que filosófico.[9]

[8] Sharples, 1983, p. 17.

[9] Thillet, 1984, pp. XCI-XCIII.

Existe, además, la cuestión de saber por qué Alejandro habría omitido el nombre de sus adversarios o la referencia explícita a los estoicos. Sharples, que se pronunció por el carácter preeminentemente filosófico de la obra, atribuye esa omisión a la voluntad de querer aislar la tesis determinista.[10] Thillet, que admite una intención polémica de la obra contra los estoicos, conjetura que Alejandro habría omitido mencionar a su adversario por no herir susceptibilidades del emperador.[11] La posición intermedia la expresa Alejandro mismo:

> emprenderé mi argumentación en contra de los que no han discurrido del mismo modo que él (sc. Aristóteles) acerca de estas cosas, a fin de que, en la comparación con las cosas dichas por ellos, lo verdadero se vuelva más claro para vosotros. Elegimos desarrollar nuestros argumentos, no por un afán de exhibición, sino por el de hacer más exactos el examen y la enseñanza de las cosas que nos propusimos, lo cual puede verse que también vosotros perseguís con celo en todas las cosas que hacéis.[12]

Se trata, pues, de poner a la retórica al servicio de la filosofía. El objetivo es hacer la confirmación (κατασκευή) de la doctrina aristotélica, aunque de manera concomitante se haga la refutación (ἀνασκευή) de los adversarios. En realidad filosofía y retórica en esta obra no se excluyen, y más bien comparten, siguiendo con ello también un rasgo aristotélico, el campo de la argumentación. Ciertamente también el estagirita impidió que en Alejandro de Afrodisia la retórica se levantara con la victoria sobre la filosofía.

[10] Sharples, 1983, pp. 19-20.

[11] Thillet, 1984, pp. LXXXII-XC.

[12] Alex. Aph., *Fat.*, I.

Primera parte (caps. II-VI): doctrina aristotélica acerca del destino

En el capítulo II, Alejandro expone que todos, salvo Anaxágoras, aceptan que existe el destino, pero no concuerdan en qué es. Condensa en tres las diferentes posiciones al respecto:

1) La de aquellos que "afirman que todas las cosas se dan según destino", y que "suponen que el destino es cierta causa inalterable e ineludible". En esta posición se encuentran los estoicos, pero no sólo ellos. Alejandro reduce diferentes posiciones bajo este enunciado, por lo tanto no debe identificarse sin más con la posición estoica. Pero, siendo que estamos deficientemente informados del pensamiento estoico, es natural considerar los párrafos concernientes a las tesis deterministas como los más importantes y como una cantera de las tesis estoicas; desgraciadamente no es el interés de Alejandro ser purista en la exposición de la tesis contraria, y no es raro que los interesados en los estoicos fácilmente puedan tener reparos, por hallarlas incompletas o falsas, en las opiniones que Alejandro tiene de los deterministas.
2) La aristotélica propiamente sostiene: a) "que no todas las cosas que se dan, se dan según destino"; b) "que hay también algunas otras causas de las cosas que se dan; c) "que el destino mismo [no es algo] sólido e inalterable, sino que [...] entre las cosas que por naturaleza se producen según destino, algunas no se producen según él, sino [...] contra el destino".
3) La más débil argumentativamente es la de quienes sostienen que todo se da según destino si fracasan, pero defienden su participación en los acontecimientos si tienen éxito. Ale-

jando aborda esta postura sólo tangencialmente,[13] de modo que la oposición se reduce a la confrontación de las dos anteriores.

En el capítulo tercero expone la doctrina aristotélica de las causas. Hay cuatro causas básicas: eficiente, formal, material y final. Se da el ya conocido ejemplo de la escultura, y se afirma que el destino es causa eficiente, porque conserva la analogía con el escultor.

Una vez establecida la tesis de que el destino es causa eficiente, en el capítulo IV se clasifican las causas eficientes, más o menos bajo el siguiente esquema:

Las causas eficientes producen cosas
- que se dan sin objetivo (no tienen división razonable)
- que se dan con un objetivo
  - Las que produce la naturaleza
  - Las que produce la razón
    - de acuerdo con el arte
    - de acuerdo con la elección
  - Las que se producen por azar o espontáneamente

[13] En el cap. VII se menciona a los conscientes de no tener nada valioso en sí mismos. Pero Alejandro dice que esta doctrina "ni está de acuerdo con hechos evidentes ni tiene ninguna demostración fiable de que así sean las cosas, y además, elimina que haya algo que dependa de nosotros". En el cap. XVIII menciona a los que afirman que escribieron sus libros sobre la doctrina determinista, no por destino, sino por filantropía.

Los capítulos quinto y sexto ubican al destino entre las causas productivas que se dan por un fin y lo identifican con la naturaleza. Además distinguen destino de necesidad, pues las cosas de la naturaleza no se producen necesariamente, sino las más de las veces, y también sucede que se produzcan cosas en contra de la naturaleza.

La κατασκευή (caps. VII-XXXVIII)

Si como hipótesis, nunca apodícticamente comprobable, se pretende hacer una lectura retórica del tratado, conviene tener presente al menos la significación técnica del término κατασκευή, y cuál era el lugar que ocupaba dentro de las prácticas retóricas.

El término

La palabra en su acepción más general significa "preparación", "estructura", "mobiliario". También significa la "constitución" o el "estado" de una cosa, y con ese significado la usa Alejandro en el capítulo VI, cuando se refiere a la "constitución natural" del alma, o a las "constituciones y disposiciones naturales" de los seres humanos. Pero en el capítulo segundo, donde la anuncia como el método que va a seguir en su tratado, y en el capítulo séptimo, donde la comienza, no puede ser ése el sentido. Más adelante, en el trigésimo cuarto, reprocha a sus opositores: "¿Cómo no será propio de quienes ignoran las cosas que se dan por ellos mismos, haber usado la verdad misma de las cosas que se dan, la cual eliminan mediante su doctrina, para la κατασκευή de la doctrina que la elimina?" Aquí sí parece tratarse del sentido que nos interesa. Se trata de la "prueba" con

la que se confirma una doctrina. En efecto, el *Thesaurus Linguae Graeca*[14] admite como significados de κατασκευή: *"Construcción", "Prueba", "Demostración", "la parte constructiva de ésta",*[15] pero, gracias a los rétores, sigue diciendo el *Thesaurus,* la palabra admite un sentido triple: 1) la κατασκευή aclara la estructura y la composición, sea que ella se exprese o bien en palabras, o bien en sentencias y en el argumento del discurso; 2) se dice κατασκευή donde debe significarse la construcción artificiosa del discurso, y 3) κατασκευή "se dice simplemente de la confirmación y de aquella disposición del discurso mediante la cual se combate con argumentos y pruebas".[16] Para Hermógenes, "las κατασκευαί son las confirmaciones que se hacen por causas y razones".[17] Cicerón refiere la κατασκευή al esfuerzo de confirmar y amplificar,[18] y Hermógenes la considera también como "segunda parte del exordio, esto es, exposición de causas, por las cuales los asuntos antes propuestos se confirman, a este discurso, Aristóteles lo llamó *apódosis* del discurso".[19] Este

[14] *Thesaurus Graeca Linguae*, s. v. κατασκευή.

[15] *Astructio, Probatio, Demonstratio, Pars ejus astructoria*, ibídem [o como dice el Liddell, "Razonamiento constructivo", en oposición a la ἀνασκευή, que es la parte "destructiva" (LSJ, s. v. κατασκευή, V)].

[16] κατασκευή *simpliciter de Confirmatione, et Ea orationis dispositione dicitur, qua argumentis et probationibus pugnatur*. Cfr. *Thesaurus Graeca Linguae*, s. v. κατασκευή.

[17] κατασκευαί *sunt Confirmationes quae fiunt causis et rationibus.* Ibídem.

[18] *Posteriora* (sc. ἐπιχειρήματα (ἐνθυμήματα) et κατασκευάς) *ad confirmandi amplificandique studium retulit.* Cfr. ibídem.

[19] *Deinde* κατασκευή *etiam dicitur Hermogeni Altera pars exordii, h. e. Causarum expositio, quibus res antea propositae confirmentur [...], quem* λόγος, *h. e.* λόγου ἀπόδοσιν, *Aristoteles dixit.* Cfr. ibídem.

tercer sentido añadido por los rétores a la palabra κατασκευή, parece ser el más adecuado para aclarar el uso que Alejandro hace del término.

La κατασκευή y la retórica

El manual de retórica de Lausberg, que recoge las doctrinas retóricas de la antigüedad,[20] también se ocupa de la κατασκευή. Más o menos dentro del siguiente esquema:

La "ejercitación" (§§ 1092-1150) puede hacerse: I) escribiendo; II) leyendo, y III) diciendo. Aquí sólo interesa I).

La escritura puede referirse a: 1) palabras singulares, es decir, a las cuestiones lexicales: sinónimos y tropos; o a 2) palabras unidas, esto es, a la composición o redacción de textos. En este caso, sólo interesa 2) palabras unidas.

La ejercitación en la composición de textos puede hacerse mediante: a) la traducción de textos; b) la paráfrasis de modelos literarios; c) el tratamiento distinto de la misma materia. Aquí sólo es relevante c) el tratamiento distinto de la misma materia. Según Lausberg este ejercicio, "practicado con materias sencillas, corrientes, secas, puede llevar a la perfección; e inversamente las materias de por sí interesantes pueden hacer que las debilidades y puntos flacos en su tratamiento pasen inadvertidos". Esta consideración es importante, porque es precisamente lo que ocurre en *Sobre el destino.*

Ahora bien, existen varios modos de llevar a cabo la ejercitación en la composición de textos mediante el tratamiento dis-

[20] Cfr. Lausberg, 1967.

tinto de una materia. Los asuntos se encuadran en los llamados προγυμνάσματα o *praexercitamenta*, cuyos contenidos suelen ser pequeños, pero que pueden combinarse y hacerse más complejos hasta llegar a ser un discurso completo, una disertación (§ 1106). Los *praexercitamenta* son (§§ 1107-1139): a) fábula; b) narración; c) χρεία; d) sentencia; e) refutación (ἀνασκευή); f) lugar común; g) alabanza; h) comparación; i) *sermocinatio;* j) descripción; k) θέσις; l) legislación. En este caso, son importantes para ubicar la κατασκευή en las prácticas retóricas, la c) χρεία, e) la refutación (ἀνασκευή), y k) la θέσις.

c) La χρεία ("utilidad") (§§ 1117-1120) es "una sentencia (i. e. un pensamiento infinito) embutida en una forma finita". Se trata del uso o de la utilidad concreta *(quaestio finita)* de algo expuesto como abstracto *(quaestio infinita)*. La hay de tres clases: de dichos, de hechos y mixtas. Los modos de la χρεία son: 1) ἀπαγγελία; interpretación amplificadora de la *chreía;* 2) κλίσις; declinación: la persona que aparece hablando o actuando en la χρεία puede ponerse en todos los casos: nominativo, genitivo, dativo, etcétera; 3) ἐπιφώνησις; calificación aprobatoria de la χρεία, como verdadera, hermosa, provechosa, coincidente con el juicio de otras autoridades históricas; 4) ἀπολογία; defensa del punto opuesto de la χρεία; 5) ἐπεκτείνειν; elaboración amplificadora y exornadora de la χρεία, hasta convertirla en un comentario (ἀπομνημόνευμα), y, finalmente, el modo que nos interesa, 6) ἀνασκευὴ καὶ κατασκευή; prueba a favor o en contra de la exactitud de la doctrina expresada en la χρεία.

Es frecuente, dice Lausberg (§ 1120), fusionar varios modos para formar una disertación: 1) como proemio; 2) exposición amplificada de la χρεία; 3) desde la causa; 4) desde lo contrario

(que parece ser el caso de *Sobre el destino*); 5) desde la comparación; 6) desde el ejemplo; 7) desde el juicio; 8) como exhortación, porque conviene obedecer a aquel que dijo o hizo.

En el capítulo primero, Alejandro dice, refiriéndose a la doctrina del estagirita acerca del destino y de lo que depende de nosotros, que

> la utilidad (χρεία) que se desprende de ella está en todas partes y se extiende a todas las cosas (pues no se comportan del mismo modo los que han creído que todo se da necesariamente y según destino, y aquellos que creen que algunas cosas se dan aunque no tengan en absoluto causas antepuestas para existir).

Aquí se usa la palabra χρεία, pero no hay garantía mediante la cual pudiéramos afirmar que el uso que hace Alejandro de ella es estrictamente retórico, pero es sabido que entre los discursos retóricos, el epidíctico, el judicial, y el deliberativo, este último propone precisamente la utilidad o conveniencia de un asunto. Por lo demás, el párrafo citado se adapta perfectamente a lo que la obra desarrolla en su segunda parte, y se puede conjeturar verosímilmente que la κατασκευή fue, como lo muestra el esquema retórico de Lausberg, el modo mediante el cual Alejandro se sirvió para demostrar la "utilidad" de su doctrina. Algo semejante puede decirse del siguiente procedimiento.

e) La refutación, o ἀνασκευή, impugna un hecho histórico o mitológico. Su opuesto es la confirmación, o κατασκευή, que acepta el punto de vista de los tradicionalistas y trata de defender la verdad de la tradición. Los modos de la refutación son, desde lo incierto, desde lo imposible, desde lo inconsecuente (el más usado por Alejandro), desde lo indecente, desde lo in-

cómodo. La confirmación trabaja con los argumentos opuestos, y en la disertación estos modos suelen fusionarse.

k) La θέσις elabora una *quaestio infinita.* Y se clasifican así: 1) cuestiones filosófico-científicas, que presentan una forma infinita del género judicial. La crítica de las sentencias pertenece también a la esfera de las cuestiones infinitas. Y atención, según Lausberg: las cuestiones finitas del dominio científico encajan en la refutación / confirmación. 2) Cuestiones político-prácticas. Aquí sólo interesan: 1) las cuestiones filosófico-científicas. La *thesis,* en el caso del tratado de Alejandro, se establece en la primera parte (caps. II-VI).

Así pues, ya sea que la κατασκευή se trate de un modo de la χρεία, ya sea que se trate de un procedimiento autónomo, y a su vez, como la confirmación de la propia tesis, mediante la refutación de la tesis contraria, es posible entender el tratado de Alejandro como la composición "retórica" de un tratado filosófico.

Lectura retórica de *Sobre el destino*

Conviene ahora considerar qué fue lo que de hecho llevó a cabo en su tratado para saber qué entiende Alejandro por κατασκευή, ya que no nos proporcionó ninguna definición al respecto. Al inicio del capítulo séptimo explica:

> La confirmación de lo dicho hasta aquí se hará más clara, si yuxtaponemos, al lado de las precedentes demostraciones de los temas, los absurdos que se siguen de las teorías que afirman que todas las cosas se dan según destino. Pues, combinando de este modo la argumentación con la oposición de las doctrinas entre sí, haremos

> más inteligible lo verdadero y, además, no tendremos necesidad de estarlas recordando muchas veces.

De esta manera inicia su "confirmación", que no es otra cosa que demostrar lo absurdo de la posición contraria. La posición propia, la de Aristóteles, según Alejandro no sólo es verdadera, sino también es evidente y adaptada a la opinión común. La argumentación de la κατασκευή de Alejandro es principalmente retórica por recurrir las más de las veces al *enthymema,* procedimiento por el cual el orador, omitiendo una premisa, que supone está en la mente de quien lo escucha, hace que este último saque las conclusiones. La premisa oculta es que la tesis aristotélica se identifica con la opinión común y lo evidente, y el lector, mostrada la falsedad de la tesis determinista, concluye que la aristotélica es la correcta. Ahora bien, debe saberse que esta "confirmación" incluye una segunda parte que se inicia en el capítulo XXII y termina en el XXXVIII; al iniciar la segunda parte, se puede leer lo siguiente:

> Habiendo ya considerado estas cosas, es igualmente importante considerar que quienes alegan las cosas dichas por aquellos acerca del destino, también vean si la fuerza que tienen es tal que sería razonable, debido a su afinidad con la verdad, desdeñar de esta forma incluso los hechos evidentes. En lo que a nosotros respecta, la exposición de estos asuntos sólo se extenderá en la medida en que sea útil para los objetivos que nos hemos fijado.

La filosofía, desde hacía mucho tiempo había enseñado a esgrimir la argumentación como arma en contra de la evidencia de los sentidos. Alejandro tiene esto en mente, pues incluso

trae a colación las aporías de Zenón de Elea, que no demuestran la inmutabilidad del ser, sino argumentan en contra de la realidad del movimiento. Pero dice Alejandro en el capítulo XXVI:

> tampoco el que no puede solucionar algunos de los argumentos de Zenón contra el movimiento ya por eso debe de eliminar el movimiento, pues la evidencia del hecho es una condición más suficiente para el asentimiento, que toda convicción que elimina el hecho mediante argumentos.

En todo caso, Alejandro sabe que es más fácil atacar la tesis contraria que probar la propia y, hay que decirlo, en retórica basta que lo aceptado por todos se pruebe mediante lo contrario. Esta segunda parte es temáticamente redundante con la primera, y desde el punto de vista retórico, podría considerarse una peroración, pero no lo es en sus procedimientos. Presenta la cosmología "estoica", y refuta los argumentos relativos a las causas externas, seriadas, necesarias; no acepta que todo sea causa; ataca la identificación del carácter con la naturaleza, y explica en qué medida depende de uno la formación del carácter; se opone a que los adversarios pretendan que se puede mantener la idea del destino, como ellos lo conciben, junto con otros presupuestos que la refutan, como la existencia y la utilidad de las leyes; como la prudencia, que es una virtud humana, que supone la posibilidad de actuar de manera distinta, como la piedad y la mántica, etcétera.

A lo largo de la κατασκευή, la argumentación no siempre se realiza en el mismo sentido, esto es, en contra de la tesis determinista; por ejemplo, en el capítulo décimo quinto, Ale-

jandro defiende la tesis "aristotélica" utilizando, para establecer su propia posición, la explicación determinista, según la cual, por una parte, la libertad humana introduce un movimiento sin causa, y, por la otra, las causas sólo pueden ser externas y antecedentes.

También es algo desconcertante que la mayoría de las argumentaciones no parecen propiamente filosóficas, sino retóricas, pues no se dirigen siempre a probar lo absurdo de las consecuencias de los adversarios, sino también lo impracticable y lo nocivas moralmente que resultan; es decir, las consecuencias de la tesis determinista suelen estar en el campo de la ética, porque se contraponen a lo que depende de nosotros. En el capítulo XXI, por ejemplo, se vuelve evidente el carácter retórico de la argumentación, al asumir la falsedad de ambas tesis, de la determinista y de la aristotélica. Ésta es preferible a aquélla, porque, aun siendo equivocada, es más segura y menos peligrosa. A veces es tan insistente y repetitivo, que no es fácil escapar a la sensación de que uno está leyendo una amplificación retórica.

No pocas veces, Alejandro se lanza *ad hominem,* e ironiza a sus adversarios, concediéndoles que debe perdonárseles, porque no son culpables, si actúan bajo influencia necesaria del destino; los alumnos deben de perdonar a sus maestros, porque lo que enseñaron lo hicieron por destino; los acusa de que no saben de lo que hablan; de ser infantiles. Resultado: el adversario queda mal parado: es ignorante, es tramposo, es inconsistente, es malvado, es presumido, es gratuitamente polémico, y un largo etcétera de razones por las cuales no hay que creerle.

Lo que hay que tener siempre presente es que, para el segundo Aristóteles, como se le llamó a Alejandro, la κατασκευή muestra lo absurdo de las consecuencias y la debilidad de la argumentación de la tesis contraria.

A pesar de lo abundante e intrincado de la κατασκευή, debe tenerse presente siempre que para Alejandro son dos las tesis que se contraponen. La primera de ellas defiende una sola causa para todo: el destino, que tiene carácter de necesario y se debe a la concatenación de causas externas; la segunda afirma que hay más de una causa para explicar los sucesos, y el destino se refiere sólo a una causa productiva, que tiene un fin, que se identifica con la naturaleza, y que admite sucesos aun contrarios a sí misma. Pero al lado del destino están como causa lo racional, que incluye al arte y a la elección, y lo azaroso y espontáneo.

Hay que destacar que así como para Aristóteles, también para Alejandro:

> las causas se predican de muchas maneras, y es preciso, que quienes se ocupan ordenadamente del problema, capten antes que nada en cuál de los tipos de causa es necesario clasificar al destino, pues no es cognoscible ninguna de las cosas que se predican de muchas maneras si se predica separadamente de su división propia.[21]

Es conveniente tenerlo presente, porque gran parte del desarrollo de la segunda parte del tratado, de la κατασκευή, se puede entender adecuadamente como la confrontación entre la postura 1) que admite al destino como única causa de las cosas

[21] Alex. Aph., *Fat.*, III.

que se dan, y la postura 2), la aristotélica, que defiende la existencia de varias causas. Las soluciones, en gran parte estribarán en hacer las distinciones pertinentes entre los diversos tipos de causa, a los cuales la tesis determinista tiende a confundir.

Ahora bien, también es pertinente señalar que no deja de ser atractiva para las ciencias, desde el punto de vista metodológico, la explicación de un gran número de fenómenos mediante una causa única y más general. Así pues, quienes defiendan la tesis determinista, sean los estoicos o no, no dejaban de tener el propósito de reducir todo a una sola causa, como motor de sus elucubraciones, que, a juicio de Alejandro, parecen totalmente fantasiosas, por haber defendido su postura aun en contra de los hechos evidentes. Pero la fascinación de haber encontrado una causa para explicar todo, fue enorme, y creyendo que su postura era científica la convirtieron en ideología.[22] En distintos contextos, Alejandro dice de sus adversarios:

[22] Esa misma fascinación respecto de otras doctrinas o ideologías se ha dado en otros contextos y en otras épocas con la misma o con mayor fuerza. Pueden mencionarse, por ejemplo, las leyes del desarrollo dialéctico dentro del materialismo histórico, y la fascinación que ejercía en los ámbitos universitarios de los años sesenta y setenta.

Por otra parte, la explicación que apela a más causas, como lo hace ver Alejandro, es más compleja. El desarrollo de este antagonismo en la antigüedad entre quienes postulan una sola causa (estoicos) y los que distinguen varios tipos de causas (platónicos, aristotélicos), no puede ser objeto de estas líneas, pero el establecimiento del neoplatonismo como posición filosófica hegemónica de la antigüedad tardía, demuestra que la posición platónico-aristotélica se impuso como explicación de la realidad, entre otras razones, porque favorecía la inclusión a distintos niveles de distintas corrientes de pensamiento, y la tendencia de la época era sincrética y ecléctica.

> se ven forzados a hablar de manera distinta por causa de ciertas opiniones previamente establecidas por ellos mismos y por querer salvar la coherencia con ellas.[23]
>
> Y ciertamente hubiera sido mejor, por mucho, y más sensato eliminar los fundamentos por el absurdo de sus consecuencias, que apoyar tales absurdos a causa de los fundamentos.[24]

Es decir, el esfuerzo de los deterministas radica en que creen metodológicamente deseable reducir todo a una sola causa, por creer que ésta explica todos los sucesos o la mayor parte de ellos.

Si se tiene presente el esquema del capítulo IV (ver supra), es fácil ver que todos los capítulos de la κατασκευή se pueden entender como el esfuerzo de Alejandro por develar los argumentos que sus opositores esgrimen para reducir todas las causas expresadas en ese esquema a una sola, al destino, entendido como fatalidad necesaria. Para ello, los adversarios han seguido varios procedimientos, por ejemplo, se identifica el destino con lo azaroso o con lo espontáneo; se hacen malas definiciones, por ejemplo, se define el azar como una causa oscura; se elimina lo contingente; se define mal lo posible; se niega la deliberación, o se la identifica con el impulso; identifican lo que depende de nosotros con la naturaleza, a ésta se la considera homogénea (los seres naturales, dicen los adversarios, no admiten estados contrarios), y se le atribuye una necesidad fatal; se confunde lo que ocurre las más de las veces, con lo que ocurre necesariamente, etcétera.

[23] Alex. Aph., *Fat.*, II.

[24] Alex. Aph., *Fat.*, XXXI.

En este momento, podemos recordar lo dicho por Cicerón.[25] De lo particular, el orador llevará la cuestión a lo universal, pero es necesario probar en la parte lo que haya sido probado en lo universal. Por probar, puede entenderse hacer la κατασκευή. Y eso hace Alejandro, comprueba en lo particular, como hace la χρεία, que era la "sentencia embutida en forma finita", mediante la refutación de lo contrario. Por ejemplo, en forma finita, el caso de Zopiro,[26] demuestra que la naturaleza no tiene carácter de necesidad, porque Sócrates de haber seguido su naturaleza, manifestada por sus rasgos fisiognómicos, habría sido un vicioso, pero por su dedicación a la filosofía, por sus elecciones, que son otra causa de lo que sucede, llegó a la virtud. Existen naturalmente, en el tratado, otros ejemplos, pero todos llevan a lo mismo, a la refutación en lo particular de la tesis del adversario, que busca reducir todo a una sola causa.

Así pues, la κατασκευή se presenta a menudo, por las consecuencias concretas absurdas de seguir la doctrina determinista: se elimina la utilidad de las leyes, de la mántica, de la deliberación, y se omite lo posible y lo contingente. Son varios los capítulos donde la refutación es que la tesis determinista elimina cosas aún más específicas: alabanzas y censuras, premios y castigos, exhortaciones. Precisamente la mayoría de la κατασκευή se dirige a la refutación del destino como causa única valiéndose de lo que es un asunto particular: lo que depende de nosotros.

Dentro de lo que depende de nosotros, deben incluirse los temas de la virtud, del carácter, de los méritos o las culpas, de

[25] Cic., *Or.*, 45s. Ver supra, p. LI.

[26] Alex. Aph., *Fat.*, VI.

los premios y los castigos, de la deliberación, de la libertad, de lo voluntario.

Si volvemos ahora la vista hacia el tratado, me parece que es posible comprender su estructura. La primera parte se ocupa de la tesis aristotélica sobre el destino; por su carácter universal, es razonablemente breve. La extensión de la segunda parte, se explica por el hecho de que la κατασκευή refuta las objeciones y argumentos particulares de la tesis determinista, de manera especial los encaminados a negar lo que depende de nosotros. Todo esto, aunado al hecho de que la conclusión es un resumen positivo de la doctrina positiva de lo que depende de nosotros (aunque disfrazado como despedida a los emperadores), y de que las dos veces que Alejandro menciona el tema de su tratado dice "el destino y lo que depende de nosotros", justifica que Grotius haya incluido al destino y lo que depende de nosotros en el título de su traducción latina.[27]

[27] *Philosophorum sententiae de Fato et de eo quod in nostra potestate*. Cfr. Thillet, 1984, p. XC.

ABREVIATURAS

Cael.	Aristóteles, *De Caelo*
C. Cel.	Orígenes, *Contra Celsum*
CN	Plutarco, *De communibus notitiis*
D	Epicteto, *Dissertationes ab Arriano*
DA	Aristóteles, *De Anima*
DI	Aristóteles, *De Interpretatione*
DK	Diels & Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*
DL	Diógenes Laercio, *Vitae*
div.	Cicerón, *De Divinatione*
E	Estobeo, *Eclogae*
EE	Aristóteles, *Ethica Eudemia*
EN	Aristóteles, *Ethica Nicomaquea*
F	Cicerón, *De Fato*
Fat.	Alejandro de Afrodisia, *De Fato*
FDS	Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*
GA	Aristóteles, *De Generatione Animalium*
GC	Aristóteles, *De Generatione et Corruptione*
Il.	Homero, *Ilias*
in Ar. Int.	Boecio, *In Librum Aristotelis De Interpretatione*
in Ar. a. pr.	Alejandro de Afrodisia, *In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*
in Tim.	Calcidio, *Platonis Timaeus translatus commentarioque instructus*
LS	Long & Sedley, *The Hellenistic Philosophers*
LSJ	Liddell-Scott-Jones-McKenzie, *Greek-English Lexicon*
M	Alejandro de Afrodisia, *De Anima Liber cum Mantissa*
Met.	Aristóteles, *Metaphysica*

Meteor.	Aristóteles, *Meteorologica*
Mixt.	Alejandro de Afrodisia, *De Mixtione*
MM	Aristóteles, *Magna Moralia*
N	Nemesio, *De Natura Hominis*
NA	Aulo Gelio, *Noctes Atticae*
ND	Cicerón, *De Natura Deorum*
Od.	Homero, *Odyssea*
Or.	Cicerón, *Orator ad M. Brutum*
PA	Aristóteles, *De Partibus Animalium*
PE	Eusebio, *Praeparatio Evangelica*
Phys.	Aristóteles, *Physica*
Poet.	Aristóteles, *De Arte Poetica*
Pol.	Aristóteles, *Politica*
SR	Plutarco, *De Stoicorum Regnantiis*
SV	Epicuro, *Gnomologium Vaticanum*
SVF	Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*
Top.	Cicerón, *Topica*
Tusc.	Cicerón, *Tusculanae Disputationes*

SOBRE EL DESTINO

TEXTOS GRIEGO Y ESPAÑOL

’Αλεξάνδρου ’Αφροδισιέως Περὶ τῆς εἱμαρμένης

164 **I** Ἦν μὲν δι᾽ εὐχῆς μοι, μέγιστοι αὐτοκράτορες Σεβῆρε καὶ Ἀντωνῖνε, | αὐτῷ γενομένῳ παρ᾽ ὑμῖν ἰδεῖν τε ὑμᾶς καὶ προσειπεῖν καὶ καθομολογῆσαι | χάριν ἀνθ᾽ ὧν ἔπαθον εὖ παρ᾽ ὑμῶν πολλάκις, αἰεὶ τυχὼν πάντων ὧν | ἠξίωσα μετὰ μαρτυρίας [ἧς] δίκαιος εἶναι τυγχάνειν τοιαῦτα αἰτούμενος. Ἐπεὶ | δὲ ἐφεῖται, καὶ εἰ μὴ παρών τις τοῖς ἱεροῖς <τοῖς θεοῖς> θύειν δύναται, τὸ θύειν αὐτοῖς |πανταχόθεν τε καὶ πανταχοῦ καὶ πέμπειν ἀναθήματα, ἃ μὴ κομίζειν αὐ- | τὸς οἷός τε, ἐθάρσησα πρὸς ὑμᾶς τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἐξουσίᾳ, καί τινα | ἀπαρχὴν ὑμῖν τῶν ἡμετέρων καρπῶν ἀνάθημα πέμψαι οἰκειότατον ὑμῖν ἀνα- | θημάτων ἁπάντων. Τί γὰρ ἂν οἰκειότερον τοῖς γνησίως φιλοσοφίαν τιμῶ- | σίν τε καὶ προάγουσιν ἀνάθημα γένοιτο βιβλίου ὑπισχνουμένου θεωρίαν φιλό- | σοφον;

Περιέχει τε τὸ βιβλίον τὴν δόξαν τὴν Ἀριστοτέλους, ἣν ἔχει περί τε εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν, οὗ τῆς φιλοσοφίας προΐσταμαι ὑπὸ τῆς | ὑμετέρας μαρτυρίας διδάσκαλος αὐτῆς κεκηρυγμένος. Ἔστι δὲ οὐδενὸς δεύ- | τερον τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων τουτὶ τὸ δόγμα· ἥ τε γὰρ ἀπ᾽ αὐ- | τοῦ χρεία πανταχοῦ τε καὶ ἐπὶ πάντα διατείνει (οὐ γὰρ ὁμοίως περὶ τὰς | πράξεις ἔχουσιν

Alejandro de Afrodisia
Sobre el destino

I Era objeto de mi plegaria, si llegaba a estar yo mismo ante vosotros, excelsos emperadores Severo y Antonino, veros y saludaros y daros las gracias por el bien que muchas veces recibí de vosotros, habiendo obtenido siempre todo lo que juzgué digno merecer junto con la prueba de que era justo recibir tales cosas, cuando yo las pedía. Mas, dado que está permitido, incluso si alguien no puede sacrificar para los dioses por no estar presente en los ritos, sacrificar para ellos desde todas y por todas partes y enviar las ofrendas que uno mismo no es capaz de llevar, me atreví con vosotros, por la libertad que se tiene ante lo divino, a enviaros también como cierta primicia de nuestros frutos, una ofrenda que fuera la más apropiada para vosotros de entre todas las ofrendas. Pues ¿cuál ofrenda sería más apropiada para los que honran y promocionan genuinamente la filosofía, que un libro que se ocupa del estudio filosófico?

El libro contiene la doctrina que acerca del destino y de lo que depende de nosotros posee Aristóteles, de cuya filosofía estoy al frente, por haber sido proclamado maestro de ella por el testimonio de vosotros. Esta doctrina no ocupa un segundo lugar respecto de ninguna de las doctrinas filosóficas; en efecto, la utilidad que se desprende de ella está en todas partes y se extiende a todas las cosas (pues no se comportan del mismo modo los que han creído que todo se da necesa-

οἵ τε πάντα ἐξ ἀνάγκης καὶ καθ᾽ εἱμαρμένην γίγνεσθαι πε- | πιστευκότες καὶ οἷς δοκεῖ γίνεσθαί τινα καὶ μὴ τοῦ πάντως ἔσεσθαι προ- | καταβεβλημένας αἰτίας ἔχοντα), ἥ τε εὕρεσις τῆς ἀληθείας τῆς ἐν αὐτῷ | χαλεπωτάτη τῷ δοκεῖν τῶν δοξῶν ἑκατέρᾳ πολλὰ
165 ἀντιμαρτυρεῖν τῶν ἐν- | αργῶν.

Ἐπεὶ δὲ ἐνίων δογμάτων <ἡ> κατασκευὴ διὰ τὴν πρὸς τοὺς μὴ ὁμοίως | λέγοντας ἀντιλογίαν γίνεται φανερωτέρα (ὧν ἐν τοῖς μάλιστα καὶ αὐτὸ | τοῦτ᾽ εἶναι νομίζω), κατὰ τὴν Ἀριστοτέλους δόξαν εἰπὼν ποιήσομαι τὸν λόγον | πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοίως ἐκείνῳ περὶ τούτων εἰρηκότας, ὅπως ἐν τῇ τῶν λε- | γομένων παραθέσει φανερώτερον ὑμῖν τἀληθὲς γένηται. Ἔστι δὲ ἡ τῶν λόγων | τῶν ἡμετέρων προαίρεσις οὐ πρὸς ἐπίδειξιν νενευκυῖα, ἀλλὰ πρὸς ἐξέτασίν τε | καὶ διδασκαλίαν τῶν προκειμένων ἀκριβεστέραν, ἣν καὶ ὑμᾶς πᾶσιν οἷς | πράσσετε ὁρᾶν ἔνεστιν ἐζηλωκότας. Οὐδεμίαν γοῦν πρᾶξιν ὑμῶν ἔστιν εὑρεῖν, | ἣ τὴν φαντασίαν πρὸ τῆς ἀληθείας σκοπὸν πεποίηται. Εἰ δέ τι κατὰ σχο-| λὴν ἐντυγχάνουσιν ὑμῖν τῷ βιβλίῳ δεῖσθαι δόξει ῥηθῆναι γνωριμώτερον, | ἀξιῶ τιμηθῆναι καὶ ταύτῃ τῇ τιμῇ πρὸς ὑμῶν καὶ γραφῆναί μοι περὶ τῶν | ζητουμένων· οὐδὲ γὰρ ῥᾴδιον πάντα γνώριμα ποιῆσαι δι᾽ ἑνὸς βιβλίου αὐτά | τε τὰ προκείμενα καὶ οἷς τις χρῆται πρὸς τὴν μήνυσιν αὐτῶν.

II Τὸ μὲν οὖν εἶναί τι τὴν εἱμαρμένην καὶ αἰτίαν εἶναι τοῦ γίνεσθαί | τινα κατ᾽ αὐτὴν ἱκανῶς ἡ τῶν ἀνθρώπων συνίστησιν

riamente y según destino, y aquellos que creen que algunas cosas se dan aunque no tengan en absoluto causas antepuestas para existir), y el descubrimiento de la verdad que existe en ella es el más difícil por el hecho de que muchas de las cosas evidentes parecen testificar en contra de cada una de estas doctrinas.

Ya que la confirmación de algunas doctrinas se vuelve más clara a causa de la argumentación que ellas ofrecen en contra de aquellos que discurren de manera distinta (entre las cuales pienso que se encuentra especialmente esta misma), hablando de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, emprenderé mi argumentación en contra de los que no han discurrido del mismo modo que él acerca de estas cosas, a fin de que, en la comparación con las cosas dichas por ellos, lo verdadero se vuelva más claro para vosotros. Elegimos desarrollar nuestros argumentos, no por afán de exhibición, sino por el de hacer más exactos el examen y la enseñanza de las cosas que nos propusimos, lo cual puede verse que también vosotros perseguís con celo en todas las cosas que hacéis. No es posible descubrir ninguna acción vuestra que haya hecho de su objetivo la apariencia en vez de la verdad. Si, leyendo el libro en vuestro tiempo libre, algo os parece que deba decirse de modo más inteligible, juzgo merecido que vosotros me honréis también con este honor y que me escribáis acerca de lo investigado. En efecto, no es fácil en un solo libro hacer conocidas por entero tanto las cosas mismas que nos propusimos como los argumentos que uno usa para explicarlas.

II Pues bien, la preconcepción de los seres humanos establece suficientemente el hecho de que el destino es algo y

πρόληψις (οὐ γὰρ | κενὸν οὐδ' ἄστοχον τἀληθοῦς ἡ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις, καθ' ἣν περί | τινων ὁμοδοξοῦσιν ἀλλήλοις, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ διά τινας προκαταβεβλημέ- | νας δόξας ὑφ' αὑτῶν διὰ τὸ σώζειν βούλεσθαι τὴν πρὸς αὐτὰς ἀκολου- | θίαν ἄλλως ἀναγκάζονται λέγειν· δι' ἣν αἰτίαν οὐδὲ Ἀναξαγόρας ὁ Κλα- | ζομένιος, καίτοι τἆλλα ὢν ἐν τοῖς τὴν φυσικὴν φιλοσοφίαν φιλοσοφήσασιν | οὐκ ἀπερριμμένος, οὐκ ἀξιόπιστος ἀντιμαρτυρῶν τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων | πίστει περὶ εἱμαρμένης· λέγει γὰρ οὗτός γε μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι | καθ' εἱμαρμένην, ἀλλ' εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα).

Τί δέ ποτ' ἐστὶν ἡ εἱ- | μαρμένη καὶ ἐν τίσιν, οὐκέθ' [οὐ γὰρ μόνον οὐκ ἀλλήλοις ἅπαντες, ἀλλ' | οὐδὲ] ἡ τῶν ἀνθρώπων κοινὴ πρόληψις ἱκανὴ τοῦτο μηνῦσαι. Οὔτε γὰρ | ἀλλήλοις ἅπαντες, ἀλλ' οὐδὲ αὐτὸς αὑτῷ τις περὶ αὐτῆς αἰεὶ [αὐτῷ] τὰ |
166 αὐτὰ δοξάζει. Πρὸς γὰρ τοὺς καιρούς τε καὶ τὰς περιεστώσας τύχας καὶ | τὴν περὶ τῆς εἱμαρμένης δόξαν μεταφέρουσιν. Ὅσοι μὲν γὰρ αὐτῶν πάντα | καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι λέγουσιν, τὴν εἱμαρμένην ὑπολαμβάνουσιν ἀπαρά- | βατόν τινα αἰτίαν εἶναι καὶ ἀναπόδραστον, εἰσὶ δ' οἷς οὐ πάντα τὰ γινό- | μενα γίνεσθαι δοκεῖ καθ' εἱμαρμένην, ἀλλ' εἶναί τινας ὑπολαμβάνουσιν τῶν | γινομένων καὶ ἄλλας αἰτίας· ἀλλ' οὐδὲ τὴν εἱμαρμένην αὐτὴν τὸ πάγιόν τε | καὶ ἀπαράβατον ἔχειν τίθενται, ἀλλὰ γίνεσθαί τινα καὶ τῶν καθ' εἱμαρμέ- | νην γίνεσθαι πεφυκότων οὐ κατ' αὐτήν, ἀλλὰ παρὰ μοῖραν, ὡς οἱ ποιηταί | φασιν, καὶ παρὰ τὴν

es causa de que sucedan ciertas cosas de acuerdo con él (en efecto, no es vacua ni desatinada la naturaleza común de los seres humanos con respecto a lo verdadero, según la cual los seres humanos concuerdan en sus opiniones los unos con los otros acerca de ciertas cosas, al menos cuantos de entre ellos no se ven obligados a hablar de manera distinta por causa de ciertas doctrinas antepuestas por ellos mismos y por querer preservar la coherencia con ellas; por ese motivo, ni siquiera Anaxágoras de Clazomene, a pesar de no ocupar, en cuanto a lo demás, un lugar deleznable entre los filósofos de la filosofía natural, es digno de crédito por testificar en contra de la creencia común de los seres humanos sobre el destino. En efecto, él dice que ninguna de las cosas que se dan, se da según destino, y que este término es vacuo).[1]

Sin embargo, ya no basta la preconcepción de los seres humanos para revelar qué es el destino y en qué cosas se da. En efecto, acerca de él, ni todos entre sí opinan las mismas cosas ni siquiera una misma persona opina siempre lo mismo, pues las personas, según las ocasiones y circunstancias fortuitas, modifican su opinión incluso acerca del destino. De hecho, cuantos de entre ellos afirman que todas las cosas se dan según destino, suponen que el destino es cierta causa inalterable e ineludible.[2] Sin embargo, hay quienes piensan que no todas las cosas que se dan, se dan según destino, sino que suponen que hay también algunas otras causas de las cosas que se dan; pero éstos tampoco establecen que el destino mismo sea firme e inalterable, sino suponen que, aun entre las cosas que por naturaleza se producen según destino, algunas no se producen según él, sino "contra la fatalidad", como afirman los poetas,

εἱμαρμένην. Ἔστι δ᾽ οἷς ποτὲ πάντα γίνεσθαι τὰ γινό- | μενα δοκεῖ καθ᾽ εἱμαρμένην καὶ μάλιστ᾽ ἂν αὐτοῖς τὰ τῆς τύχης ἀντι- | πίπτῃ, κατορθοῦντες δὲ ἐν τοῖς προκειμένοις αὐτοὺς αἰτίους εἶναι τῶν κατορ- | θωμάτων ὑπολαμβάνουσιν, ὡς οὐκ ἂν ἀπαντησάντων τῶν ἀπηντηκότων, | εἰ μὴ αὐτοὶ τάδε μᾶλλον ἔπραξαν ἀντὶ τῶνδε, ὡς ἔχοντες καὶ τοῦ μὴ πράτ- | τειν αὐτὰ τὴν ἐξουσίαν. Δι᾽ ἣν διαφωνίαν ἀναγκαία τοῖς φιλοσοφοῦσιν ἡ | ζήτησις ἡ περὶ τῆς εἱμαρμένης, οὐκ εἰ ἔστιν, ἀλλὰ τί ποτ᾽ ἐστὶν καὶ ἐν | τίσιν τῶν γινομένων τε καὶ ὄντων ἐστὶν ἡ τοιαύτη φύσις.

III Ὅτι μὲν οὖν | αἰτίαν τινὰ τὴν εἱμαρμένην τοῖς γινομένοις [ὧν] εἶναι λέγουσιν πάντες οἱ | περὶ εἱμαρμένης λέγοντές τι, γνώριμον· ταύτην γὰρ ἀποδιδόασίν τε καί φασιν | αἰτίαν εἶναι τοῦ γίνεσθαι τὰ γινόμενα ὃν τρόπον γίνεται. Ἐπεὶ δὲ πλεοναχῶς | λέγεται τὰ αἴτια, ἀναγκαῖον τοῖς ἐν τάξει τὸ πρόβλημα μετιοῦσιν πρῶτον | λαβεῖν, ὑπὸ τίνα τρόπον τῶν αἰτίων χρὴ τιθέναι τὴν εἱμαρμένην· οὐδὲν | γὰρ τῶν πολλαχῶς λεγομένων γνώριμον χωρὶς τῆς οἰκείας διαιρέσεως λεγό- | μενον.

Διαιρεῖται δὴ τὰ τῶν γινομένων αἴτια εἰς τρόπους αἰτίων τέσσαρας, | καθὼς [αἰτίας] Ἀριστοτέλης δέδειχεν. Τῶν γὰρ αἰτίων τὰ μὲν ἐστι ποιητικά, | τὰ δὲ ὕλης ἐπέχει λόγον, ἔστι δέ τις ἐν αὐτοῖς καὶ ἡ κατὰ τὸ εἶδος αἰτία· | παρὰ δὲ τὰς τρεῖς ταύτας αἰτίας ἐστὶν αἴτιον ἐν αὐτοῖς καὶ τὸ τέλος, οὗ | χάριν καὶ τὸ γινόμενον γίνεται. Καὶ τοσαῦται μὲν αἱ τῶν αἰτίων διαφοραί. | Ὅτι γὰρ ἂν αἴτιον ᾖ τινος, ὑπὸ τούτων τι τῶν αἰτίων ὂν εὑρεθήσεται. | Καὶ γὰρ εἰ

esto es, contra el destino. Hay otros a los cuales a veces les parece que todo lo que se da, se da según destino, sobre todo si las cosas del azar les son adversas. Pero cuando tienen éxito en sus proyectos, suponen que ellos mismos son los causantes de sus éxitos, en la creencia de que no hubieran encontrado las cosas que encontraron, si ellos mismos no hubieran realizado unas cosas en vez de otras, en el supuesto de que también tenían el poder de no realizarlas. Por esta falta de coherencia,[3] es necesaria para los filósofos la investigación en torno al destino, no la de si existe, sino la de cuál es y en cuáles sucesos y entidades se da tal naturaleza.

III Así pues, es sabido que todos aquellos que se pronuncian acerca del destino, dicen que el destino es cierta causa de las cosas que se dan; pues afirman y explican que éste es causa de que las cosas que se dan se den del modo en que se dan. Pero, dado que las causas se predican de muchas maneras, es preciso, para quienes se ocupan ordenadamente del problema, captar antes que nada en cuál de los tipos de causa es necesario clasificar al destino, pues no es cognoscible ninguna de las cosas que se predican de muchas maneras si se predica separadamente de su división propia.

Ahora bien, las causas de las cosas que suceden se dividen en cuatro modos de causa, según lo ha mostrado Aristóteles: de las causas, algunas son productivas, otras apuntan al principio material, y también una de ellas es la causa según la forma.[4] Pero, entre las causas, además de estas tres, también es causa el fin, en vistas del cual también se dan las cosas que se dan. Éstas son las divisiones de las causas, porque, en efecto, si algo fuera causa de algo, por ser una de las causas, será hallado bajo una

μὴ πάντα τὰ γινόμενα τοσούτων αἰτίων δεῖται, ἀλλὰ τά γε | πλείστων δεόμενα οὐχ ὑπερβαίνει τὸν ἀριθμὸν τὸν εἰρημένον.

167 Γνωριμωτέρα | δ' ἂν αὐτῶν ἡ διαφορὰ γίγνοιτο, εἰ ἐπὶ παραδείγματός τινος τῶν γινο- | μένων ὁραθείη. Ἔστω δὴ ἐπ' ἀνδριάντος ἡμῖν ἡ τῶν αἰτίων δεικνυμένη | διαίρεσις. Τοῦ δὲ ἀνδριάντος ὡς μὲν ποιητικὸν αἴτιον ὁ ποιήσας τεχνίτης, | ὃν ἀνδριαντοποιὸν καλοῦμεν, ὡς δὲ ἡ ὕλη ὁ ὑποκείμενος χαλκὸς ἢ λίθος | ἢ ὅτι ἂν ᾖ τὸ ὑπὸ τοῦ τεχνίτου σχηματιζόμενον κατὰ τὴν τέχνην· αἴτιον | γὰρ καὶ τοῦτο τοῦ γεγονέναι τε καὶ εἶναι τὸν ἀνδριάντα. Ἔστι δὲ καὶ τὸ | εἶδος τὸ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ τούτῳ γενόμενον ὑπὸ τοῦ τεχνίτου καὶ αὐτὸ | τοῦ ἀνδριάντος αἴτιον, δι' ὅ ἐστιν εἶδος δισκεύων ἢ ἀκοντίζων ἢ ἐπ' ἄλλου | τινὸς ὡρισμένου σχήματος. Οὐ μόνα δὲ ταῦτα τῆς τοῦ ἀνδριάντος γενέσεως | αἴτιά ἐστιν· οὐδενὸς γὰρ τῶν αἰτίων τῆς γενέσεως αὐτοῦ δεύτερον τὸ τέ- | λος, οὗ χάριν γεγονός ἐστι, ἢ τιμή τινος ἢ εἰς θεοὺς εὐσέβειά τις. Ἄνευ | γὰρ τοιαύτης αἰτίας οὐδ' ἂν τὴν ἀρχὴν ὁ ἀνδριὰς ἐγένετο. Ὄντων τοίνυν | τοσούτων τῶν αἰτίων καὶ τὴν πρὸς ἄλληλα διαφορὰν ἐχόντων γνώριμον | τὴν εἱμαρμένην ἐν τοῖς ποιητικοῖς αἰτίοις δικαίως ἂν καταριθμοῖμεν ἀναλο- | γίαν σῴζουσαν πρὸς τὰ γινόμενα κατ' αὐτὴν τῷ τοῦ ἀνδριάντος δημιουργῷ | τεχνίτῃ.

IV Τούτου δ' οὕτως ἔχοντος ἀκόλουθον ἂν εἴη περὶ τῶν ποιητικῶν | αἰτίων ποιήσασθαι τὸν λόγον. Οὕτως γὰρ ἔσται γνώριμον, εἴ τε πάντων τῶν | γινομένων χρὴ τὴν εἱμαρμένην αἰτιᾶσθαι, εἴ τε δεῖ καὶ ἄλλοις τισὶν παρὰ | τήνδε συγχωρεῖν ὡς οὖσιν ποιητικοῖς τισιν αἰτίοις. Ἁπάντων δὴ τῶν | γινομένων

de estas divisiones. De hecho, si bien no todas las cosas que se dan requieren tantas causas, las que requieren de muchas no exceden el número antes referido.

La diferencia entre ellas se haría más inteligible si se observa en un ejemplo de lo que se da. Mostremos entonces la división de las causas en el caso de una estatua. De la estatua, funciona como causa productiva el artista que la produjo, al cual llamamos escultor; en cambio, como la materia, funciona el bronce o la piedra subyacente o lo que sea configurado por el artista según su arte. En efecto, esto también es causa de que la estatua haya llegado a darse y de que exista. También es causa de la estatua la forma que llegó a darse gracias al artista en esto que subyace, por la cual tiene forma de un lanzador de disco, de un luchador o de cualquier otra figura definida. Sin embargo, éstas no son las únicas causas de la generación de la estatua, pues, con respecto de ninguna de ellas, es secundario el fin en vista del cual se ha dado: honrar a alguien o cierta piedad hacia los dioses. En efecto, sin tal causa, para empezar no se habría dado la estatua. Así pues, siendo éstas en número las causas y conociendo también la diferencia entre unas y otras, podríamos enumerar justamente al destino entre las causas productivas porque en él se preserva la analogía entre las cosas que se dan según destino y el artista creador de la estatua.

IV Siendo esto así, seguiría hacer la exposición acerca de las causas productivas. De esta manera se hará inteligible si es preciso hacer responsable al destino de todas las cosas que se dan, y si es necesario conceder que, además de éste, hay algunos otros factores que son supuestamente causas productivas de al-

Ἀριστοτέλης ποιούμενος τὴν διαίρεσιν τὰ μὲν αὐτῶν τινος χάριν | γίνεσθαι λέγει σκοπόν τινα καὶ τέλος τῶν γινομένων προκείμενον ἔχοντος | τοῦ ποιοῦντος αὐτά, τὰ δὲ οὐδενός. Ὅσα γὰρ οὐ κατὰ πρόθεσίν τινα ὑπὸ | τοῦ ποιοῦντος γίνεται οὐδ᾽ ἐπὶ τέλος ὡρισμένον ἔχει τὴν ἀναφοράν, τοιαῦτα | ὁποῖά ἐστι καρφῶν τέ τινων διακρατήσεις καὶ περιστροφαὶ καὶ τριχῶν ἐπα- | φαί τε καὶ ἐκτάσεις καὶ ὅσα τούτοις ὁμοίως γίνεται, [ἃ] ὅτι μὲν γίνεται | καὶ αὐτὰ γνώριμον, οὐ μὴν ἔχει τὴν κατὰ τὸ τέλος καὶ τίνος χάριν αἰτίαν. |

168 Τὰ μὲν οὖν οὕτως γινόμενα ἀσκόπως τε καὶ ἁπλῶς γινόμενα οὐδεμίαν εὔ- | λογον ἔχει διαίρεσιν, τῶν δὲ ἐπί τι τὴν ἀναφορὰν ἐχόντων καί τινος γινο- | μένων χάριν τὰ μὲν κατὰ τὴν φύσιν, τὰ δὲ κατὰ τὸν λόγον γίνεται. Τά | τε γὰρ φύσιν αἰτίαν ἔχοντα τῆς γενέσεως κατά τινας ἀριθμοὺς καὶ τάξιν | ὡρισμένην πρόεισιν εἴς τι τέλος, ἐν ᾧ γενόμενα τοῦ γίνεσθαι παύεται, εἰ | μή τι αὐτοῖς ἐνστὰν ἐμποδὼν γένοιτο τῇ κατὰ φύσιν αὐτῶν ἐπὶ τὸ προκεί- | μενον τέλος ὁδῷ, ἀλλὰ καὶ τὰ κατὰ λόγον γινόμενα ἔχει τι τέλος. Οὐδὲν | γὰρ ὡς ἔτυχεν τῶν κατὰ λόγον γινομένων γίνεται, ἀλλ᾽ ἐπί τινα σκοπὸν | ἡ ἀναφορὰ πᾶσιν αὐτοῖς. Ἔστι δὲ κατὰ λόγον γινόμενα, ὅσα ὑπὸ τῶν ποι- | ούντων αὐτὰ γίνεται λογιζομένων τε περὶ αὐτῶν καὶ συντιθέντων καθ᾽ ὃν | ἂν τρόπον γένοιντο. Οὕτως γίνεται τά τε κατὰ τὰς τέχνας γινόμενα πάντα | καὶ <τὰ> κατὰ προαίρεσιν, ἃ διαφέρει τῶν γινομένων φύσει τῷ τὰ μὲν φύσει | γινόμενα ἐν αὑτοῖς ἔχειν τὴν ἀρχήν τε καὶ αἰτίαν τῆς τοιαύτης γενέσεως | (τοιοῦτον γὰρ ἡ φύσις· καὶ γίνεται μὲν κατὰ τάξιν

gunas cosas. Así pues, Aristóteles, haciendo la división de todas las cosas que se dan, dice que algunas de ellas se dan en vista de algo, teniendo proyectado el que las produce cierto objetivo y fin de las cosas que se dan; otras, en cambio, no se dan en vista de nada.[5] En efecto, de cuantas cosas ni se dan de acuerdo con cierto propósito de quien las produce ni se remiten hacia un fin determinado (tales como asir y doblar unas pajas o tomar y estirar los cabellos o cuantas cosas se dan de manera parecida a esto), se sabe que ellas también se dan pero carecen de causa final, esto es, de la causa "para qué".

Pues bien, las cosas que se dan de esta forma, dándose sin meta y sin más, no tienen ninguna división razonable. Sin embargo, entre aquellas que se remiten a algo y se dan en vista de algo, unas se dan de acuerdo con la naturaleza, y otras, de acuerdo con la razón. En efecto, las cosas que tienen su causa natural de generación proceden secuencialmente y con un orden definido hacia algún fin, y al llegar a éste cesan de darse, a menos que algo, erigiéndose contra ellas, obstaculizara su camino natural hacia el fin proyectado; pero también las cosas que se dan de acuerdo con la razón tienen un fin. Porque ninguna de ellas se da como por azar, sino que todas ellas se remiten a alguna meta. Se dan de acuerdo con la razón todas las cosas que se dan por los que las producen razonando sobre ellas y disponiéndolas según la manera en que han de darse. De esta manera se dan todas las cosas que se dan de acuerdo con las artes y las que se dan de acuerdo con la elección, las cuales difieren de las que lo hacen por naturaleza, por el hecho de que éstas tienen en sí mismas el principio y la causa de tal generación (pues así es la naturale-

τινά, οὐ μὴν τῆς ποι- | ούσης αὐτὰ φύσεως ὁμοίως ταῖς τέχναις λογισμῷ περὶ αὐτῶν χρωμένης), | τὰ δὲ γινόμενα κατὰ τέχνην τε καὶ προαίρεσιν ἔξωθεν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς | κινήσεως καὶ τὴν αἰτίαν τὴν ποιοῦσαν ἀλλ᾽ οὐκ ἐν αὑτοῖς, καὶ τῆς γενέ- | σεως αὐτῶν <αἴτιον ὁ> τοῦ ποιοῦντος γίνεται περὶ αὐτῶν λογισμός.

Ἔστι δ᾽ | ἐν τοῖς ἕνεκά του γινομένοις καὶ τὰ ἀπὸ τύχης τε καὶ ταὐτομάτου γίνεσθαι | πεπιστευμένα ταύτῃ τῶν προηγουμένως ἕνεκά του γινομένων διαφέροντα, | ᾗ ἐπ᾽ ἐκείνων μὲν πᾶν τὸ πρὸ τοῦ τέλους γινόμενον τοῦ τέλους χάριν γί- | νεται, ἐπὶ δὲ τούτων τὰ μὲν γινόμενα πρὸ τοῦ τέλους ἄλλου χάριν γίνεται, | ἀπαντᾷ δ᾽ αὐτοῖς ἄλλου χάριν γινομένοις ὡς τέλος τὸ αὐτομάτως τε καὶ | ἀπὸ τύχης γίνεσθαι λεγόμενον.

V Τούτων δ᾽ οὕτως ἐχόντων καὶ πάντων τῶν | γινομένων εἰς τούτους τοὺς τρόπους νενεμημένων ἀκόλουθον ἐπὶ τούτοις | ἰδεῖν, ἐν ποίῳ τῶν ποιητικῶν αἰτίων χρὴ τιθέναι τὴν εἱμαρμένην. Ἆρά | γε ἐν τοῖς οὐδενὸς γινομένοις χάριν; Ἢ τοῦτο μὲν παντάπασιν
169 ἄλογον· αἰεὶ | γὰρ ἐπὶ τέλους τινὸς τῷ τῆς εἱμαρμένης ὀνόματι χρώμεθα καθ᾽ εἱμαρμένην | αὐτὸ λέγοντες γεγονέναι. Διὸ ἐν τοῖς ἕνεκά του γινομένοις ἀναγκαῖον τιθέναι | τὴν εἱμαρμένην· καὶ ἐπεὶ τῶν ἕνεκά του γινομένων τὰ μὲν γίνεται κατὰ | λόγον, τὰ δὲ κατὰ φύσιν, ἢ ἐν ἀμφοτέροις αὐτοῖς τὴν εἱμαρμένην ἀναγκαῖον | εἶναι τίθεσθαι, ὡς πάντα τὰ γιγνόμενα καθ᾽ εἱμαρμένην γίνεσθαι λέγειν, | ἢ ἐν θατέρῳ.

za: se da de acuerdo con cierto orden, pero no hace las cosas de manera semejante a las artes, usando un razonamiento sobre ellas). En cambio, las cosas que se dan de acuerdo con un arte y una elección tienen en el exterior, pero no en ellas, el principio de su movimiento y la causa que las produce, pero, de su generación, el responsable resulta ser el razonamiento sobre ellas del que las produce.

Entre las cosas que se dan en vista de algo, también están las que se cree que se dan tanto por azar como espontáneamente, las cuales difieren de las cosas que primariamente suceden en vista de algo, en cuanto que, en el caso de estas últimas, todo lo que se da antes del fin se da en vista del fin; mientras que en el caso de las primeras, las cosas que se dan antes del fin, se dan en vista de otra cosa.[6] A todas las cosas que se dan en vista de otra cosa, les ocurre como fin lo que se dice que se da de manera espontánea y por azar.

V Siendo esto así y estando clasificadas todas las cosas que se dan en estos modos de darse, sigue a continuación ver en cuál de las causas productivas conviene situar al destino. ¿Acaso en aquellas que no se dan en vista de nada? ¿O es esto completamente absurdo? En efecto, cuando decimos que algo se ha dado según destino, siempre empleamos el término "destino" con referencia a algún fin. Por esta razón, es necesario situar al destino entre las cosas que se dan para un fin, y, puesto que, de entre las cosas que se dan para un fin, unas se dan según la razón, otras según la naturaleza, o bien es necesario que sea establecido que el destino esté en ambas cosas (de modo que se diría que todas las cosas que se dan lo hacen según destino), o bien, que esté en una de las dos.

Ἀλλὰ τὰ μὲν κατὰ λόγον γινόμενα τούτῳ δοκεῖ γίνεσθαι κατὰ | λόγον τῷ τὸν ποιοῦντα αὐτὰ καὶ τοῦ μὴ ποιεῖν ἔχειν ἐξουσίαν. Τά τε γὰρ | ὑπὸ τῶν τεχνιτῶν γινόμενα κατὰ τέχνην οὐκ ἐξ ἀνάγκης ὑπ᾽ αὐτῶν γίνε- | σθαι δοκεῖ (οὕτως γοῦν ἕκαστον ποιοῦσιν αὐτῶν ὡς καὶ τοῦ μὴ ποιεῖν | αὐτὰ τὴν ἴσην ἔχοντες ἐξουσίαν· ἔτι τε πῶς οὐκ ἄτοπον τὴν οἰκίαν καὶ τὴν | κλίνην καθ᾽ εἱμαρμένην λέγειν γεγονέναι ἢ τὴν λύραν ἡρμόσθαι καθ᾽ εἱ- | μαρμένην;). ἀλλὰ μὴν καὶ ὧν προαίρεσις κυρία (ταῦτα δ᾽ ἐστὶν ὅσα κατ᾽ | ἀρετήν τε καὶ κακίαν πράττεται) καὶ ταῦτα ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι δοκεῖ. Εἰ ἐφ᾽ | ἡμῖν δὲ ταῦτα, ὧν καὶ τοῦ πραχθῆναι καὶ τοῦ μὴ πραχθῆναι ἡμεῖς εἶναι | δοκοῦμεν κύριοι, τούτων δὲ οὐχ οἷόν τε λέγειν αἰτίαν τὴν εἱμαρμένην οὐδὲ | ἀρχὰς εἶναί τινας καὶ αἰτίας ἔξωθεν προκαταβεβλημένας τοῦ πάντως ἢ | γενέσθαι τι αὐτῶν ἢ μὴ γενέσθαι (οὐκέτι γὰρ ἂν εἴη τι τούτων ἐφ᾽ ἡμῖν, | εἰ γένοιτο τοῦτον τὸν τρόπον). VI λείπεται δὴ λοιπὸν τὴν εἱμαρμένην ἐν τοῖς | φύσει γινομένοις εἶναι λέγειν, ὡς εἶναι ταὐτὸν εἱμαρμένην τε καὶ φύσιν. | Τό τε γὰρ εἱμαρμένον κατὰ φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν εἱμαρμένον.

Οὐ γὰρ | κατὰ φύσιν μέν ἐστιν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπου καὶ ἵππον ἐξ ἵππου γίνεσθαι, | οὐ καθ᾽ εἱμαρμένην δέ, ἀλλὰ συνοδεύει τὰ αἴτια ταῦτα ἀλλήλοις ὡς ἂν | ἔχοντα κατὰ τοὔνομα μόνον τὴν διαφοράν. Διὸ καὶ τὰ πρῶτα τῆς κατὰ | φύσιν ἑκάστοις γενέσεως αἴτια (ἔστιν δὲ ταῦτα <τὰ> θεῖα καὶ ἡ τούτων | εὔτακτος περιφορὰ)

Ahora bien, las cosas que se dan según la razón parecen darse según la razón por esto, porque el que las produce también tiene el poder de no producirlas.[7] Pues las cosas que son hechas por los artesanos según el arte, no parece que sean hechas por ellos por necesidad (ciertamente, producen cada una de ellas como si por igual tuvieran también el poder de no hacerlas; además, ¿cómo no sería absurdo que la casa y la cama hayan sido producidas según destino o que la lira esté afinada según destino?) sino que también son cosas sobre las cuales la elección tiene el control (éstas son cuantas se realizan según virtud o vicio) y éstas parecen depender de nosotros. Pero si dependen de nosotros aquellas cosas sobre las cuales parece que tenemos el control tanto de que se hagan como de que no se hagan, no es posible decir que el destino es causa de ellas, ni que existan, antepuestos y externos, principios y causas del hecho de que alguna de ellas se dé o no se dé necesariamente, pues ya no dependería de nosotros ninguna de ellas, si se diera de esta manera; **VI** por último, nos resta decir que el destino se halla en las cosas que se dan por naturaleza, de modo que destino y naturaleza son lo mismo. En efecto, lo que está destinado es según naturaleza, y lo que es según naturaleza está destinado.

Pues no es posible que el ser humano surja del ser humano,[8] y el caballo del caballo, según naturaleza mas no según destino; al contrario, estas causas concurren entre sí, como si sólo difirieran por el nombre. Por esta razón dicen que incluso las causas primeras de la generación de cada una de las cosas que sucede según naturaleza (dichas causas son las entidades divinas y su revolución ordenada), son también causas propias del

καὶ τῆς εἱμαρμένης αἴτια λέγουσιν. Πάσης γὰρ γενέ- | σεως ἀρχὴ ἡ τῶν θείων κατὰ τὴν κίνησιν ποιὰ σχέσις πρὸς τὰ τῆδε.

Οὔ|σης δὲ τῆς εἱμαρμένης ἐν τούτοις τε καὶ τοιαύτης ἀναγκαῖον ὡς ἂν ἔχῃ | τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν οὕτως ἔχειν καὶ τὰ καθ' εἱμαρμένην. Ἀλλὰ μὴν | τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν οὐκ ἐξ ἀνάγκης γίνεται, ἀλλ' ἔστιν ἡ γένεσις τῶν | οὕτω γινομένων ἐμποδιζομένη ποτέ. Διὸ [μὲν] ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον μὲν γί- | νεται τὰ γινόμενα 170 κατὰ φύσιν, οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης [ἔχει]. Χώραν γὰρ ἐν | αὐτοῖς ἔχει καὶ τὸ παρὰ φύσιν καὶ γίνεται, ὑπό τινος αἰτίας ἔξωθεν ἐμπο- | δισθείσης τῆς φύσεως εἰς τὸ ἔργον τὸ ἑαυτῆς. Διὸ οὔτε ἐξ ἀνάγκης ἄν- | θρωπος ἐξ ἀνθρώπου, ἀλλ' ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, οὔτε καὶ κατὰ τὴν ὡρίσθαι | δοκοῦσαν προθεσμίαν τοῖς γινομένοις κατὰ φύσιν ἕκαστον τῶν οὕτως γινο- | μένων ἀεὶ γίνεται.

Ὄντος δὲ ἐν τοῖς γινομένοις κατὰ φύσιν καὶ <τοῦ> παρὰ| φύσιν, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην, χώραν ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς κατὰ | τὴν εἱμαρμένην γινομένοις τὸ παρὰ τὴν εἱμαρμένην, ὥστ' εἰ χώραν ἔχει | τὸ παρὰ φύσιν καὶ μὴ κενόν ἐστιν ὄνομα, ἔχοι ἂν ἐν τοῖς γινομένοις χώραν | καὶ τὸ παρὰ τὴν εἱμαρμένην. Διὸ καὶ λέγοι τις ἂν εὐλόγως τὴν οἰκείαν | φύσιν ἀρχὴν ἑκάστου καὶ αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν γινομένων ἐν αὐτῷ κατὰ φύσιν | τάξεως.

destino. La relación específica que las entidades divinas, según su movimiento, guardan respecto de las cosas de este mundo, es el principio de toda generación.

Dado que el destino se halla en tales cosas y es de tal tipo, es necesario que, así como están dispuestas las cosas que se dan según naturaleza, así también estén dispuestas las que se dan según destino. Ahora bien, las cosas que se dan según naturaleza ciertamente no surgen por necesidad, sino que la generación de las cosas que se dan de ese modo se halla a veces impedida, razón por la cual las cosas que se dan por naturaleza, se dan las más de las veces, pero ciertamente no por necesidad. En efecto, en ellas hay lugar también para lo que es y sucede contrariamente a la naturaleza, al ser la naturaleza impedida por cierta causa externa en la realización de su función propia. Por esta razón, tampoco es por necesidad, sino sólo las más de las veces, que de un ser humano surja un ser humano, de modo que cada uno de los seres que se da de ese modo siempre se dé de acuerdo con el plazo que parece haber sido definido para las cosas que se dan según naturaleza.

Puesto que en las cosas que se dan según naturaleza también existe lo que es contrario a la naturaleza, así como sucede en el caso de las cosas que se dan según el arte, habría lugar, en las cosas que se dan según destino, incluso para lo que es contrario al destino. Por tanto, si tiene lugar lo que es contrario a la naturaleza y su nombre no ha de ser vacuo, también lo que es contrario al destino tendrá lugar en las cosas que se dan. También por ello alguien podría afirmar con razón que la naturaleza propia es principio de cada cosa y causa del orden de las cosas que se dan en ella según naturaleza. En efecto,

Ἀπὸ ταύτης γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον οἵ τε βίοι τῶν ἀνθρώπων | τὴν τάξιν καὶ αἱ καταστροφαὶ λαμβάνουσιν. Ὁρῶμεν γοῦν ὅτι καὶ τὸ σῶμα | τῷ τοῖον ἢ τοῖον εἶναι τὴν φύσιν καὶ ἐν νόσοις καὶ ἐν φθοραῖς ἀκολούθως | τῇ φυσικῇ συστάσει γίνεται, οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης· ἱκαναὶ γὰρ ἐκκροῦσαι | τὴν τοιάνδε τάξιν ἐπιμέλειαί τε καὶ ἀέρων ὑπαλλαγαὶ καὶ προστάξεις | ἰατρῶν καὶ συμβουλαὶ θεῶν. Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς | εὕροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινομένας ἑκάστῳ τάς | τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους. Ἦθος γὰρ ἀνθρώπων δαί- | μων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τουτέστι φύσις.

Ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γὰρ ταῖς | φυσικαῖς κατασκευαῖς τε καὶ διαθέσεσιν τάς τε πράξεις καὶ τοὺς βίους καὶ | τὰς καταστροφὰς αὐτῶν ἀκολουθεῖν ἰδεῖν ἔστι. Τῷ μὲν γὰρ φιλοκινδύνῳ | καὶ θρασεῖ φύσει βίαιός τις καὶ ὁ θάνατος ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον (αὕτη γὰρ | ἡ τῆς φύσεως εἱμαρμένη), τῷ δέ γε ἀκολάστῳ τὴν φύσιν τό τε ἐν ἡδο- | ναῖς τοιαύταις καταζῆν καὶ ὁ τῶν ἀκρατῶν βίος, ἂν μή τι κάλλιον ἐν αὐτῷ | γενόμενον ἐκσείσῃ τοῦ κατὰ φύσιν <βίου, τῷ δὲ καρτερικῷ> αἱ τῶν πόνων ὑπομο- | ναὶ καὶ αἱ κακοπάθειαι καὶ
171 <αἱ> ἐν τοῖς τοιούτοις τοῦ βίου καταστροφαὶ | πάλιν εἰσὶ καθ᾽ εἱμαρμένην. Καὶ τοῖς ἀνελευθέροις δὲ τὴν φύσιν καὶ | ἀπλήστοις περὶ κτῆσιν χρημάτων καὶ τὰ τῆς εἱμαρμένης συνῳδά· ἐν ἀδι- | κίαις γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ὁ τῶν τοιούτων βίος, καὶ ἡ τοῦ βίου δὲ κατα- | στροφὴ τοῖς κατὰ ταῦτα πράττουσιν ἀκόλουθος

es a partir de ella que se ordenan, las más de las veces, las vidas de los seres humanos y sus catástrofes. En todo caso, vemos que incluso el cuerpo, por ser tal o cual su naturaleza, se comporta consecuentemente con su constitución natural tanto en las enfermedades como en su destrucción, aunque ciertamente no por necesidad. En efecto, son suficientes para romper semejante orden los cuidados, los cambios de aire, las prescripciones de los médicos y los consejos de los dioses. En el mismo sentido, también en el caso del alma, alguien podría encontrar que, en contra de la constitución natural, las elecciones, acciones y vidas se dan de modo distinto en cada una. Pues el carácter es el hado del hombre, según Heráclito,[9] esto es, su naturaleza.

En efecto, es posible apreciar que, las más de las veces, sus acciones, vidas y catástrofes son consecuentes con sus constituciones y disposiciones naturales. En efecto, así como para quien ama el peligro y es naturalmente audaz, también las más de las veces la muerte es algo violento (pues éste es el destino propio de su naturaleza), asimismo, a quien es por naturaleza descarriado le pertenece la vida de los débiles de voluntad y desperdiciar su vida en tales placeres, a menos que algo mejor, sucediéndole, lo sacuda de su vida natural. Para la persona firme de carácter, su resistencia a las aflicciones y a las calamidades, y las catástrofes en tales casos de la vida, son, una vez más, según destino, y las cosas según destino también están en consonancia con quienes son mezquinos por naturaleza e insaciables con respecto a la adquisición de bienes materiales, pues su vida transcurre en su mayor parte en las injusticias, y los infortunios de la vida son consecuentes con quienes actúan

τούτοις. Καὶ ἐπιλέγειν | εἰώθασιν τοῖς τοιούτοις, ὅταν ἐν ταῖς ἀκολούθοις τε τοῦ βίου <καὶ> καθ᾿ ει- , μαρμένην περιστάσεσιν ὦσιν, ὡς ἑαυτοῖς γεγονόσιν αἰτίοις τῶν παρόντων | αὐτοῖς κακῶν.

Καὶ τοῦτ᾿ ἄν τις παρίστασθαι βουλόμενος τοῖς τὰς μαντείας | ἐπαγγελλομένοις τοῦ μὴ πάντως αὐτοὺς ἐπιτυγχάνειν φέροι τὸ αἴτιον, μὴ | πάντα τὴν φύσιν ἑκάστου καὶ τὴν εἱμαρμένην εὐοδεῖν, ἀλλὰ γίνεσθαί τινα | καὶ παρ᾿ αὐτήν, εἶναι δὲ τοὺς μάντεις μηνυτὰς τῶν γινομένων καθ᾿ εἱμαρμέ- | νην, ὥσπερ οὖν καὶ τοὺς φυσιογνώμονας. Εἰπόντος γοῦν Ζωπύρου τοῦ | φυσιογνώμονος περὶ Σωκράτους τοῦ φιλοσόφου ἄτοπά τινα καὶ πλεῖστον ἀφεστῶτα τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ τῆς κατὰ τὸν βίον καὶ ἐπὶ τούτοις ὑπὸ τῶν | περὶ τὸν Σωκράτη καταγελωμένου οὐδὲν εἶπεν ὁ Σωκράτης ἐψεῦσθαι τὸν Ζώ- | πυρον· ἦν γὰρ ἂν τοιοῦτος ὅσον ἐπὶ τῇ φύσει, εἰ μὴ διὰ τὴν ἐκ φιλοσο- | φίας ἄσκησιν ἀμείνων τῆς φύσεως ἐγένετο.

Καὶ αὕτη μὲν ἡ περὶ εἱμαρμένης | ὡς ἐπὶ κεφαλαίων εἰπεῖν κατὰ τοὺς ἀπὸ τοῦ Περιπάτου δόξα.

VII Ἡ δὲ κατασκευὴ τῶν εἰρημένων ἔσται φανερωτέρα παρατιθέντων ἡμῶν | ταῖς προηγουμέναις τῶν κειμένων ἀποδείξεσιν τὰ ἑπόμενα ἄτοπα τοῖς πάντα | καθ᾿ εἱμαρμένην γίνεσθαι λέγουσιν· μιγνύντες γὰρ οὕτω τὸν λόγον τῇ | τῶν δοξῶν παρ᾿ ἀλλήλας θέσει γνωριμώτερον τἀληθὲς ποιήσομεν καὶ πρὸς | τούτῳ οὐχ ἕξομεν ἀνάγκην μεμνῆσθαι τῶν αὐτῶν πολλάκις.

Εὐλόγως γὰρ | ἄν τις ἀπορήσαι, πῶς φιλοσοφεῖν τινες λέγοντες καὶ τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐν | τοῖς οὖσιν μετέρχεσθαι

según estos hábitos. Además, se suele reprochar a tales personas cuando se encuentran en las circunstancias consecuentes con su vida y según destino, porque se han hecho a sí mismos causa de sus males presentes.

Asimismo, alguien, queriendo ayudar a quienes dan los oráculos, atribuiría la causa de que éstos no necesariamente acierten a lo siguiente: la naturaleza de cada cosa no coincide con su destino en todos los casos, sino que algunas cosas incluso se dan en contra, mientras que los adivinos sólo revelan las cosas que se dan según destino, como también lo hacen los fisionomistas. En todo caso, habiendo dicho Zópiro el fisionomista, acerca de Sócrates el filósofo, ciertas cosas absurdas y muy alejadas de su elección de vida, y, además, habiendo sido ridiculizado por los discípulos de Sócrates, Sócrates dijo que Zópiro no dijo nada falso, pues hubiera sido tal en cuanto respecta a la naturaleza, si, por el ejercicio de la filosofía, no hubiera llegado a ser mejor que su naturaleza.[10]

Y ésta es, en efecto, para decirlo sumariamente, la doctrina sobre el destino que proviene del Perípato.

VII La confirmación de lo dicho hasta aquí se hará más clara, si yuxtaponemos, al lado de las precedentes demostraciones de los temas, los absurdos que se siguen de las teorías que afirman que todas las cosas se dan según destino. Pues, combinando de este modo la argumentación con la oposición de las doctrinas entre sí, haremos más inteligible lo verdadero y, además, no tendremos necesidad de estarlas recordando muchas veces.

Pues bien, alguien podrá razonablemente preguntarse cómo ciertas personas que dicen que hacen filosofía, que persiguen

καὶ ταύτην τῶν ἄλλων ἀνθρώπων πλέον ἔχειν [τοὺς | φιλοσοφοῦντας| ὑπολαμβάνοντες καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς ἄλλους ἐπὶ τοῦτο | προτρέποντες ἐπέδοσαν αὑτοὺς τῇ δόξῃ τῇ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε καὶ καθ' | εἱμαρμένην γίνεσθαι λεγούσῃ, ἐφ' ἣν μόνους ὁρῶμεν καταφεύγοντας τῶν | ἰδιωτῶν τοὺς οὐδὲν αὑτοῖς
172 συνειδότας δεξιὸν ἐπὶ τὴν εἱμαρμένην ἀφ' αὑ-| τῶν τὴν αἰτίαν τῶν περιεστώτων αὐτοὺς κακῶν μεταφέροντας, δόξῃ οὔτε | τοῖς ἐναργέσι συναδούσῃ οὔτε τινὰς πιστὰς ἀποδείξεις τοῦ οὕτως ἔχειν | ἐχούσῃ προσέτι τε ἀναιρούσῃ τὸ εἶναί τι ἐφ' ἡμῖν, οὗ πιστευθέντος τίς ἂν | ἄλλη μείζων ἐκ λόγων γένοιτο ζημία;

Ὅτι μὲν γὰρ παρὰ τὰ ἐναργῆ, δῆλον | ἐκ τοῦ πεπιστεῦσθαι μὲν σχεδὸν ὑπὸ πάντων ἰδιωτῶν τε καὶ φιλοσόφων| τὸ γίνεσθαί τινα καὶ αὐτομάτως καὶ ἀπὸ τύχης, εἶναι δέ τινα τῶν γινομέ- | νων καὶ ἐνδεχομένως γινόμενα καὶ ἔχειν τινὰ χώραν ἐν τοῖς οὖσιν καὶ τὸ | μηδὲν μᾶλλον τόδε τοῦδε, τούτων δὲ μηδὲν σῴζεσθαι κατὰ τοὺς ἐξ ἀνάγ- | κης πάντα γίνεσθαι λέγοντας, εἴ γε σῴζει μὲν αὐτὰ τὸ ἐφ' οἷς σημαινομέ- | νοις τὰ ὀνόματα ταῦτα κεῖσθαι πεπίστευται, ταῦτα μὴ κινεῖν· οὐ γὰρ τὸ| ἄλλα τινὰ ὑποβάλλοντα σημαινόμενα τοῖς ὀνόμασιν διὰ τοῦ μένειν ἐκεῖνα | μένειν ἡγεῖσθαι καὶ τὰ προειρημένα σωζόντων ἐστὶ τὰ κείμενα. Οὐ γὰρ | σῴζεται τὸ γίνεσθαί τινα ἀπὸ τύχης, <ἂν> ἀνελών τις τὴν τῶν οὕτως γινο- | μένων φύσιν ὄνομα θῆται τοῖς γινομένοις ἐξ ἀνάγκης τὴν

la verdad que está en las cosas y que suponen que la poseen en mayor grado que los demás hombres (razón por la cual incluso exhortan a los demás hacia la filosofía), se entregan a sí mismos a la doctrina de que todo se da por necesidad y según destino, hacia la cual vemos que huyen sólo aquellos individuos que están conscientes de que en ellos no hay nada valioso, y que transfieren, desde ellos al destino, la causa de los males que los rodean. Esta doctrina ni está de acuerdo con los hechos evidentes ni tiene ninguna demostración fiable de que así sean las cosas, y, además, elimina que haya algo que dependa de nosotros. Si alguien llegara a fiarse de ella, ¿qué daño más grande podría hacérsele mediante argumentos?

En efecto, a partir de que casi todo individuo y también los filósofos creen que algunas cosas se dan espontáneamente y por azar, que algunas de las cosas que se dan, se dan contingentemente, y que entre los seres también tiene lugar el "en nada más esto que esto otro", es manifiesto que aquella doctrina va en contra de los hechos evidentes. Pero, de estas cosas, ninguna se preserva, según quienes afirman que todas las cosas se dan por necesidad, si, en todo caso, no cambiar las palabras las preserva cuando se cree que se establecieron para las cosas significadas por ellas. En efecto, no es propio de quienes preservan las cosas establecidas, pensar que, asignando a las palabras distintos referentes, gracias a que aquellas se preservan, también permanecen los referentes previos. Pues no se preserva que algunos seres se den por azar, si alguien, eliminando la naturaleza de los seres que se dan de esta manera, le pone a las cosas que se dan por necesidad el nombre mismo "azar", pero sí se preserva, si se mostrara que pueden

τύχην, ἀλλ᾽ ἂν αὐτὰ | δείξῃ δυνάμενα σώζεσθαι, ἐφ᾽ ὧν τὸ τῆς τύχης ὄνομα κατηγορεῖσθαι πεπί- | στευται. |

VIII Λέγεται δὴ πρὸς ἁπάντων ἀνθρώπων κοιναῖς τε καὶ φυσικαῖς ἐννοίαις | ἐμμενόντων ταῦτα ἀπὸ τύχης τε καὶ τοῦ αὐτομάτου γίνεσθαι, ἃ αἰτίαις | ἄλλων τινῶν ποιητικαῖς προηγουμένως ἐπιγίνεται. Ὅταν γὰρ ἄλλου τινὸς | χάριν γινομένῳ τινὶ μὴ τοῦτο ἀπαντήσῃ οὗ χάριν ἐγένετο, ἄλλο δέ, ὃ τὴν | ἀρχὴν μηδὲ ἠλπίζετο, τοῦτ᾽ ἀπὸ τύχης λέγεται γεγονέναι καθ᾽ αὑτὸ μὲν | γεγονὸς ἀναιτίως, κατὰ συμβεβηκὸς δ᾽ ἐσχηκὸς αἴτιον τὸ γενόμενον ἐπ᾽ ἄλλου | γενέσει τινός. Καὶ ὅτι τοιοῦτόν τι λέγουσιν πάντες τὸ γινόμενον ἀπὸ τύ- | χης δῆλον ἐξ ὧν ὑποβάλλουσιν σημαινομένων οἷς ἀπὸ τύχης φασὶν γίνε- | σθαι.

Θησαυρόν τε γάρ φασιν ἀπὸ τύχης εὑρηκέναι τινά, ὅταν ἄλλου χά- | ριν ὀρύσσων τίς τινος, ἀλλ᾽ οὐ τοῦ θησαυρὸν εὑρεῖν θησαυρῷ περιπέσῃ | (ὁ μὲν γὰρ τούτου χάριν ὀρύσσων οὐκ ἀπὸ τύχης· οὗ γὰρ χάριν ὤρυσσεν, | τοῦτο ἀπήντησεν αὐτῷ· ᾧ δὲ μηδὲν τῆς εὑρέσεως τοῦ θησαυροῦ ἔμελε, | ποιοῦντι δὲ ἄλλου τινὸς χάριν ἡ εὕρεσις ἀπήντησεν ὡς τέλος ἐκείνου, τοῦ- | τον ἀπὸ τύχης τὸν θησαυρὸν εὑρηκέναι πάντες λέγουσιν), ἀλλὰ καὶ τὸ ἀργύ-|
173 ριον ἀπὸ τύχης κεκομίσθαι τινὰ λέγουσιν, ὅταν εἰς τὴν ἀγορὰν προελθὼν | ἄλλου τινὸς χάριν ἀργύριον ἔχοντι περιπεσὼν τῷ χρεώστῃ τὸ ὀφειλόμενον | αὐτῷ λάβῃ. Τῷ γὰρ <τοῦ> προελθεῖν εἰς τὴν ἀγορὰν ἄλλο τι προηγούμενον τέ- | λος ἔχοντι τὸ τὸ προοφειλόμενον λαβεῖν ἀπήντησεν ὡς τέλος κατὰ συμβε- | βηκὸς αὐτῷ γενόμενον· [τὸ μὲν ποιητικὸν αἴτιον τὸ δὲ τούτου τέλος·| οὐ γὰρ | ἀπὸ τύχης ἔτι λέγεταί τις τὸ ὀφειλόμενον εἰληφέναι, εἰ

preservarse aquellas cosas de las cuales se acepta que se predica el nombre "azar".

VIII Entre todas las personas que se mantienen firmes en las nociones comunes y naturales, se dice que se dan por azar y por espontaneidad aquellas cosas que son concomitantes con las causas eficientes de que principalmente se den otras cosas.[11] En efecto, cuando en algo que se da en vista de otra cosa, no ocurre aquello en vista de lo cual iba a darse, sino otra cosa, la cual en principio no se esperaba, se dice que eso se ha dado por azar. Eso, por sí mismo, se ha dado sin causa, pero, por accidente, ha tenido como causa lo que, en su origen, se dio para otra cosa.[12] Y que algo así es lo que todos dicen que se da por azar, es manifiesto a partir de los significados sugeridos por quienes afirman que se dan por azar.

Pues afirman que alguien ha encontrado por azar un tesoro, si, al escarbar en vista de otra cosa y no para encontrar un tesoro, se encuentra de pronto con un tesoro (en efecto, quien escarba con esta finalidad no lo hace por azar, pues aquello en vista de lo cual escarbó, le sucedió; en cambio, a quien no tuvo la intención de descubrir el tesoro, obrando en vista de otra cosa, el descubrimiento le cae por casualidad como su fin: todos dicen que esto es haber descubierto el tesoro por azar). Asimismo dicen que alguien ha recobrado por azar su dinero cuando, habiéndose dirigido hacia el ágora en vista de otra cosa, encontrándose de pronto con su deudor, que trae dinero consigo, recupera la deuda. En efecto, para quien tiene como fin principal de ir al ágora alguna otra cosa, recuperar la deuda es algo que, por accidente, le sucedió como fin. Pues uno ya no dice que la deuda se recobró por azar, si la persona

τούτου χάριν εἰς | τὴν ἀγορὰν προῆλθεν, ὅτι τὸ προκείμενον αὐτῷ τέλος ἡ πρόοδος ἔσχεν. | Καὶ ὁ ἵππος δὲ αὐτομάτως τισὶν λέγεται σεσῶσθαι, ὅταν τροφῆς μὲν ἐλπίδι | ἢ ἄλλου τινὸς χάριν ἀποφύγῃ τοὺς κατέχοντας αὐτόν, ἀπαντήσῃ δὲ αὐτοῦ | τῇ φυγῇ καὶ τῷ δρόμῳ τὸ τοῖς δεσπόταις περιπεσεῖν. Καὶ τί δεῖ ἡμῖν| πλείω παραδείγματα κατατίθεσθαι ἢ ἀκριβολογεῖσθαι περὶ τῶν προειρημέ- | νων; Ἱκανὸν γὰρ ὡς πρὸς τὰ προκείμενα τὸ δεῖξαι ἐφ᾽ ὧν σημαινομένων | τὰ ὀνόματα κατηγορεῖται τὰ εἰρημένα.

Ὄντων δὴ τῶν ἀπὸ τύχης τε καὶ | αὐτομάτως γινομένων τοιούτων, ὡς μὴ γίνεσθαι κατὰ προηγουμένην αἰτίαν | (τῶν γὰρ σπανίως ἐπὶ τοῖς πρὸ αὐτῶν γεγονόσιν ἀπαντώντων τό τε αὐτό- | ματον καὶ ἡ τύχη), πῶς ἂν σῴζοιτό τι τῶν προειρημένων καθ᾽ οὓς πάντα | προηγησαμένοις τισὶν αἰτίοις καὶ προηγουμένοις ἐξ ἀνάγκης ἔστι τε τὰ ὄντα | καὶ τὰ γινόμενα γίνεται ἑκάστου τῶν γινομένων αἴτιόν τι προκαταβεβλημέ- | νον ἔχοντος, οὗ ὄντος ἢ γεγονότος ἀνάγκη καὶ αὐτὸ ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι; | τὸ <δὲ> μηδὲν μὲν σῴζοντας τῶν προειρημένων, κατ᾽ ἄλλου δέ τινος τὸ τῆς | τύχης νομοθετήσαντας ὄνομα, τῷ μὴ ἀναιρεῖσθαι ἐκεῖνο ὑπὸ τοῦ πάντα | ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι τιθεμένου μηδὲ τὴν τύχην ἀναιρεῖσθαι λέγειν, σοφιζο- | μένων ἐστὶν ὁμοίως αὐτούς τε καὶ τοὺς ἀκούοντας αὐτῶν· οὕτως μὲν γὰρ | οὐδὲν κωλύσει λέγειν ταὐτὸν εἱμαρμένην τε εἶναι καὶ τύχην καὶ τοσοῦτον | ἀποδεῖν τοῦ τὴν τύχην ἀναιρεῖν, ὡς καὶ πάντα τὰ γινόμενα γίνεσθαι λέγειν | [οὐκ] ἀπὸ τύχης. Ἀλλ᾽ οὐκ ἐπὶ τῷ τοὔνομα σῴζειν τὸ τῆς τύχης εἶχον | τὴν αἰτίαν, ἀλλ᾽

se dirigió al ágora en vista de eso, porque su viaje tuvo el fin que se había propuesto. Y algunos dicen que el caballo se ha salvado espontáneamente, cuando, esperando encontrar alimento o en vista de alguna otra cosa, huye de sus captores y, en su fuga y carrera, le ocurre encontrarse de pronto con sus dueños. Y ¿qué necesidad tenemos de dar más ejemplos o de tratar con mayores precisiones de las cosas dichas anteriormente? En efecto, es suficiente, para lo que nos propusimos, mostrar que las palabras en cuestión se predican de las cosas significadas por ellas.

Dado que las cosas que se dan por azar y espontáneamente son tales que no se dan de acuerdo con una causa principal (pues lo espontáneo y el azar están entre las cosas que resultan ocurrirle raramente a las que se dieron antes que ellas), ¿cómo alguna de ellas podría preservarse según quienes dicen que todas las cosas que existen y se dan, existen y se dan por necesidad debido a ciertas causas que fueron y son principales (pues cada una de las cosas que se dan tiene una causa antepuesta y, al existir o darse, también es necesario que exista o se dé)? Es propio de quienes dirigen sofismas a sí mismos y a sus oyentes por igual, afirmar que quienes habiendo estipulado que el término "azar" se aplica a otra cosa no preservan nada de lo que se dijo antes, no por ello eliminan el azar (porque el término no es eliminado por quien sostiene que todas las cosas se dan por necesidad). De este modo, en efecto, nada impide decir que destino y azar son lo mismo, y están tan lejos de eliminar el azar que incluso llegan a decir que todas las cosas que se dan, se dan por azar. Sin embargo, no eran culpables por haber preservado el término "azar", sino por eliminar el hecho de que

174 ἐπὶ τῷ ἀναιρεῖν τὸ οὕτως γίνεσθαί τινα, ὧν τὸ ἀπὸ τύχης | τε καὶ τὸ αὐτομάτως γίνεσθαι κατηγορεῖται.

Τί γὰρ ἄλλο ποιοῦσιν οἱ τὴν | τύχην καὶ τὸ αὐτόματον ὁριζόμενοι αἰτίαν ἄδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ, <ἢ>| τύχης τι σημαινόμενον ἴδιον εἰσάγουσίν τε καὶ νομοθετοῦσιν; Τὸ γὰρ εἰς | τὴν τούτου σύστασιν χρήσασθαι τῷ λέγειν τινὰς αὐτομάτως νοσεῖν, ὅταν | ἄδηλος ᾖ αὐτοῖς ἡ αἰτία τῆς νόσου, ψεῦδος. Οὐ γὰρ ὡς οὔσης μέν τινος | αἰτίας, ἀδήλου δὲ αὐτοῖς οὕτω λέγουσιν, ἀλλ' ἐφ' ὧν ἀναιτίως γεγονέναι πεί- | θουσιν αὐτούς, ἐπὶ τούτων τὸ αὐτόματον κατηγοροῦσιν· οὐδεὶς γοῦν, ἐφ' οὗ | ζητοῦσιν τὴν αἰτίαν ὡς οὔσης, αὐτομάτως αὐτὸ γεγονέναι λέγει, ἀλλ' οὐδ' | ὃ πέπεισταί τις αὐτομάτως γεγονέναι τούτου ζητεῖ τὴν αἰτίαν. Διὸ οὐκέθ' | οἱ ἰατροὶ περὶ τούτων οὕτω λέγουσιν, κἂν τυγχάνωσιν αὐτῶν ἔτι τὰς αἰτίας | ἀγνοοῦντες. Οὐ γὰρ ἐφ' ὧν προειρήκαμεν ὡς ὑπὸ πάντων ἀπὸ τύχης γίνε- | σθαι λεγομένων, ἀλλ' ἐπ' ἄλλων τινῶν κυριωτέρως ὁ τοιοῦτος λόγος τῆς | τύχης ἂν κατηγοροῖτο, περὶ ὧν οὐδεὶς ὡς ἀπὸ τύχης γινομένων εἶπέν ποτε. |

Τῆς μὲν γὰρ εὑρέσεως τοῦ θησαυροῦ καὶ τοῦ τὸ ὀφειλόμενον λαβεῖν οὐκ | ἄδηλα ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ τὰ αἴτια, ἀλλὰ φανερὰ καὶ πρόδηλα. Τῆς μὲν | γὰρ εὑρέσεως τὸ ὀρύξαι, τοῦ δὲ τὸ ὀφειλόμενον λαβεῖν τὸ εἰς τὴν ἀγορὰν| προελθεῖν. Οὔτε γὰρ ἂν ἐκεῖνος μὴ ὀρύσσων εὗρεν οὔτε οὗτος μὴ προ- ελθὼν τὸ ὀφειλόμενον ἔλαβεν, ἀλλ' ὅτι μὴ προηγούμενα τούτων αἴτια <τὰ> | προειρημένα, ἀλλὰ ἄλλου τινὸς χάριν ἐγίνετο, διὰ τοῦτο ἀπὸ

algunas cosas se dan de tal modo, que de ellas se predica que se dan por azar o espontáneamente.

Pues ¿qué otra cosa hacen los que definen el azar o lo espontáneo como una causa oscura para el entendimiento humano,[13] sino introducir y establecer cierto significado particular para "azar"? En efecto, para demostrar lo anterior, es un error valerse del hecho de que algunos dicen que se enferman espontáneamente cuando la causa de la enfermedad les es oscura. Porque hablan así no en la idea de que, habiendo alguna causa, ésta les sea oscura, sino que predican lo espontáneo en el caso de cosas que ellos mismos se han persuadido de que se han dado sin causa. En todo caso, nadie dice que se ha dado espontáneamente aquello de lo cual se busca la causa (en la creencia de que existe), así como tampoco se busca la causa de aquello que se cree que se ha dado espontáneamente. Por eso, los médicos nunca hablan así sobre estas cosas, aun cuando de hecho resulta que ignoren las causas de las mismas. En efecto, tal definición de azar no se predicaría de las cosas a las que nos hemos referido antes (a saber, aquellas de las cuales todos dicen que suceden por azar), sino, en sentido más estricto, de otras de las cuales nadie dijo nunca que se dan por azar.

Las causas del descubrimiento del tesoro y de la recuperación de la deuda no son oscuras para el entendimiento humano, sino manifiestas y evidentes: del descubrimiento es haber escarbado, y de la recuperación de la deuda es haber ido al ágora, pues ni aquél lo habría encontrado, sin haber escarbado, ni éste habría recuperado la deuda, sin haber ido. Más bien, porque las cosas antes dichas no eran causas principales de tales acciones, pues éstas se produjeron en vista de otra cosa,

τύχης γίνε- | σθαι προείληπται. Ἄδηλα δὲ τὰ αἴτια ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ ἐκείνων μᾶλλον | ἃ κατά τινας ἀντιπαθείας γίνεσθαι πεπίστευται ἀγνοουμένης τῆς αἰτίας δι' | ἣν γίνεται, ὁποῖα περίαπτά τέ τινα προσείληπται οὐδεμίαν εὔλογον καὶ πιθα- | νὴν αἰτίαν τοῦ ταῦτα ποιεῖν ἔχοντα, ἔτι δὲ ἐπαοιδαί καί τινες τοιαῦται | μαγγανεῖαι. Τούτων γὰρ ὁμολογεῖται μὲν ὑπὸ πάντων ἄδηλος εἶναι ἡ αἰ- | τία, διὸ καὶ ἀναιτιολόγητα λέγουσιν αὐτά. Οὐδεὶς δὲ ἀπὸ τύχης τούτων <τι> | ποιεῖν λέγει, ὅτι πεπίστευται κατά τινα ὡρισμένην αἰτίαν ἃ ποιεῖ ποιεῖν, | ὡς τῶν ἀπὸ τύχης οὐ διὰ τὸ τῆς αἰτίας ἄδηλον οὕτως γίνεσθαι λεγομέ- | νων, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀναίτιον τῆς προηγουμένης τε καὶ κυρίως αἰτίας. |

IX Καὶ τοιαῦτα μὲν τὰ περὶ τῆς τύχης ὑπ' αὐτῶν λεγόμενα καὶ οὕτως | τοῖς κειμένοις συνᾴδοντα· ὅτι δὲ καὶ τὸ ἐνδεχόμενόν τε
175 καὶ τὸ ὁπότερ' | ἔτυχεν γίνεσθαί τινα ὑπὸ τῶν πάντα ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι λεγόντων ἀναι- | ρεῖται, αὐτόθεν πρόδηλον, εἴ γε ταῦτα μὲν κυρίως ἐνδεχομένως γίνεσθαι λέ- | γεται, ἐφ' ὧν καὶ τὸ ἐνδέχεσθαι μὴ γενέσθαι χώραν ἔχει, ὡς καὶ αὐτὸ | τὸ ὁπότερ' ἔτυχεν λεγόμενον ποιεῖ γνώριμον, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης γινόμενα | οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι. Λέγω δὲ τὸ ἀναγκαῖον οὐκ ἐπὶ τοῦ βίᾳ γινο- | μένου μηδὲ κατὰ τούτου τις εὐθυνέτω τοὔνομα, ἀλλ' ἐπὶ τῶν φύσει γινο- | μένων ὑπό τινων, ὧν τὰ ἀντικείμενα ἀδύνατον <ἂν> εἴη γίνεσθαι.

Καίτοι πῶς | οὐκ ἄτοπα καὶ παρὰ τὰ ἐναργῆ καὶ μέχρι τούτων τὴν ἀνάγκην προεληλυ- | θέναι λέγειν, ὡς μήτε κινηθῆναί τινα

por ello se ha supuesto que aquellas cosas se dan por azar. Más que éstas, son oscuras al entendimiento humano las causas de aquellas cosas que se cree que se dan por ciertas antipatías cuando se ignora la causa por la cual se dan, tal como se cree de algunos amuletos, encantamientos y hechizos semejantes, que no constituyen la causa razonable y creíble de que ellos produzcan que éstas se den. En efecto, es reconocido por todos que la causa de estas cosas es oscura, y por ello la gente las designa como cosas a las cuales no es posible asignar una causa. Pero nadie afirma que alguno de estos subterfugios produzca algo por azar porque crea que produce lo que produce según una causa definida (en el supuesto de que lo que se dice que se da por azar se dice ser tal no por lo oscuro de la causa), sino debido a que la causa principal y soberana no es causante.

IX Y tales son las cosas dichas por ellos sobre el azar y concuerdan con sus propios fundamentos. Es evidente por sí mismo que quienes dicen que todas las cosas se dan por necesidad eliminan incluso lo contingente, es decir, lo que resulta de una u otra manera; al menos si se afirma que estas cosas se dan de manera contingente en un sentido propio —esto es, que se admite respecto de ellas que también pueden no darse—, como también lo pone de manifiesto la expresión "lo que resulta de una u otra manera". En cambio, las cosas que se dan por necesidad no admiten no darse. Llamo "necesario" no a lo que se da por fuerza —y, en esto, que nadie corrija el término— sino a aquellas cosas que se dan naturalmente por obra de otras y de las cuales lo opuesto sería imposible que se diera.

Sin embargo, ¿cómo no sería absurdo y contrario a lo evidente afirmar que la necesidad ha avanzado a tal punto que

δύνασθαι κίνησίν τινα μήτε κινῆσαί | τι τῶν αὑτοῦ μερῶν, ἣν κίνησιν καὶ μὴ κινεῖσθαι τότε οἷόν τε ἦν, ἀλλὰ | τὴν τυχοῦσαν τοῦ τραχήλου περιστροφὴν καὶ τὴν δακτύλου τινὸς ἔκτασιν | καὶ τὸ ἐπᾶραι τὰ βλέφαρα ἤ τι τῶν τοιούτων προηγουμέναις τισὶν αἰτίαις | ἑπόμενον ἄλλως ὑφ᾽ ἡμῶν μὴ δύνασθαι γίνεσθαί ποτε, καὶ ταῦτα ὁρῶν- | τας ἐν τοῖς οὖσίν τε καὶ γινομένοις πολλὴν οὖσαν διαφορὰν τῶν πραγμά- | των, ἐξ ἧς ῥᾴδιον ἦν μαθεῖν ὅτι μὴ πάντα ἐνδέδεται ταῖς τοιαύταις αἰτί- | αις;

Ὁρῶμεν γοῦν τῶν ὄντων τὰ μέν τινα οὐδεμίαν ἔχοντα δύναμιν τῆς εἰς | τὸ ἀντικείμενον τοῦ ἐν ᾧ ἐστι μεταβολῆς, τὰ δ᾽ οὐδὲν μᾶλλον αὐτῶν ἐν | τῷ ἀντικειμένῳ ἢ ἐν ᾧ ἐστιν εἶναι δυνάμενα. Πῦρ μὲν γὰρ οὐχ οἷόν τε | δέξασθαι ψυχρότητα, ἥτις ἐστὶν ἐναντία αὐτοῦ τῇ συμφύτῳ θερμότητι, | ἀλλ᾽ οὐδὲ χιὼν δέξαιτ᾽ ἂν θερμότητα χιὼν μένουσα, ὕδωρ δὲ κἂν ᾖ ψυχρὸν | οὐκ ἀδύνατον ἀποβαλὸν ταύτην δέξασθαι τὴν ἐναντίαν αὐτῇ θερμότητα· | ὁμοίως δὲ [καὶ] τούτῳ δυνατὸν καὶ τὸν καθεζόμενον στῆναι καὶ τὸν κινού- | μενον ἠρεμῆσαι καὶ τὸν λαλοῦντα σιγῆσαι καὶ ἐπὶ μυρίων εὕροι τις ἂν | δύναμίν τινα ἐνυπάρχουσαν τῶν ἐναντίων δεκτικήν, ὧν, εἰ τὰ ἐξ ἀνάγκης | ὄντα ἐν θατέρῳ οὐκ ἔχει δύναμιν τοῦ δέξασθαι τοῦ ἐν ᾧ ἐστι τὸ ἐναν- | τίον, οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη ἐν οἷς ἐστι τὰ καὶ τοῦ ἐναντίου αὐτοῖς | δεκτικά. Εἰ δὲ μὴ ἐξ ἀνάγκης, ἐνδεχομένως.

nadie puede moverse ni mover alguno de sus miembros con un movimiento que hubiera podido no realizarse en ese momento, esto es, afirmar que la vuelta casual del cuello y el estiramiento de algún dedo y el levantamiento de los párpados, o alguno de tales movimientos sigue a ciertas causas principales,[14] y que nunca pueden ser llevados a cabo por nosotros de manera distinta, y esto a pesar de que ellos advierten que hay una gran diversidad en los hechos, tanto en las cosas que son como en las que se dan, diversidad a partir de la cual era más fácil inferir que no todo se encuentra atado por causas de ese tipo?

En todo caso, vemos que de los seres, unos no tienen ninguna capacidad de cambio al estado contrario del que se encuentran, mientras que otros en nada son más capaces de estar en el estado contrario al que están.[15] En efecto, no es posible que el fuego reciba la frialdad, la cual es su contrario debido a su calor connatural, pero tampoco la nieve podría recibir el calor y seguir existiendo como nieve; en cambio, el agua, aunque esté fría, no es incapaz, habiendo rechazado esta frialdad, de recibir el calor contrario a la misma. Del mismo modo que esto, es posible que quien está sentado se ponga de pie, que quien se mueve, se detenga, y que quien habla, calle. Y en muchísimas cosas uno podría descubrir que, en ellas, existe cierta capacidad de recibir contrarios. Si los seres que por necesidad están en uno u otro de dos estados contrarios, no tienen la capacidad de admitir el contrario del estado en que están, los seres que pueden admitir el estado contrario, no estarían por necesidad en los estados en que están. Pero, si no por necesidad, entonces contingentemente.

Τὰ δὲ ἐνδεχομένως ἔν τινι | οὕτως ἐστὶν ἐν αὐτῷ ὡς οὐκ 176 ἐξ ἀνάγκης ἀλλ' ὡς ἐνδεχομένως ἐν αὐτῷ | γεγονότα. Τὸ δὲ ἐνδεχομένως γεγονὸς ἔν τινι καὶ μὴ γεγονέναι ἐν αὐτῷ | οἷόν τε ἦν. Ἔστι μὲν γὰρ ἕκαστον καὶ τούτων ἐν ᾧ ὂν τυγχάνει, διότι | ἦν ἐν θατέρῳ αὐτὸ τῶν ἀντικειμένων εἶναι, ἐν ᾧ δ' ἐστὶ νῦν, οὐκ ἐξ ἀνάγκης | ἁπλῶς ἐστιν ἐν τούτῳ διὰ τὴν πρὸς τὰ ἀντικείμενα δύναμιν. Ἀλλὰ μὴν | τὰ οὕτως ὄντα ἔν τισιν οὐ δι' αἰτίας τινὰς προκαταβεβλημένας [τε] ἐξ | ἀνάγκης εἰς ταῦτα ἀγούσας ἐστὶν ἐν αὐτοῖς. Ὥστ' εἰ πάντα τὰ ὁμοίως | τῶν ἀντικειμένων ὄντα δεκτικὰ ἐνδεχομένως τέ ἐστιν ἐν οἷς ἐστιν καὶ | οὐκ ἔστιν ἐν οἷς οὐκ ἔστι, μυρία ἂν εἴη τὰ ἐνδεχομένως ὄντα τε καὶ γι- | νόμενα. Ἄτοπον γὰρ ὁμοίως ἐξ ἀνάγκης εἶναι λέγειν ἔν τινι τά τε ἀνεπί- | δεκτα τῶν ἐναντίων τούτοις ἐν οἷς ἐστι καὶ τὰ μηδὲν μᾶλλον καθ' ὀντιν-| οῦν χρόνον τούτων ἢ τῶν ἐναντίων αὐτοῖς δεκτικά. Εἰ γὰρ τὰ ἐξ ἀνάγκης | ὄντα ἔν τινι ἀνεπίδεκτα τοῦ ἐναντίου αὐτῷ, τὰ ἐπιδεκτικὰ τοῦ ἐναντίου οὐκ | ἐξ ἀνάγκης ἂν ἐν ᾧ ἐστιν εἴη. |

X Τὸ δὲ λέγειν μὴ ἀναιρεῖσθαι πάντων γινομένων καθ' εἱμαρμένην τὸ | δυνατόν τε καὶ ἐνδεχόμενον τῷ δυνατὸν μὲν εἶναι γενέσθαι τοῦτο ὃ ὑπ' | οὐδενὸς κωλύεται γενέσθαι, κἂν μὴ γένηται, τῶν δὲ καθ' εἱμαρμένην γι- | νομένων οὐ κεκωλῦσθαι

Sin embargo, las cosas que están contingentemente en un estado, están en él de tal manera que no por necesidad sino contingentemente están en él. También era posible que lo que está contingentemente en un estado llegara a no estar en él. En efecto, es perfectamente posible que cada una de estas cosas esté por casualidad en el estado en que se encuentra, razón por la cual era posible que la misma cosa estuviera en cualquiera de los estados opuestos, contrario al estado en el cual está ahora. Y no está en ese estado por necesidad simple, debido a la capacidad de recibir los contrarios. Más bien, las cosas que están de esta manera en ciertos estados, no están en ellos debido a ciertas causas antepuestas por necesidad, las cuales las conducen a estar en ellos. Por tanto, si es contingente que todas las cosas que son capaces de recibir por igual a los contrarios, tanto estén en los estados que están como no estén en los que no están, serán muchísimas las cosas que existen y se dan contingentemente.

En efecto, es absurdo decir que están por igual necesidad en algún estado, tanto las cosas que son incapaces de recibir estados contrarios a aquellos en los cuales están, como las cosas que son capaces de recibir, en ellas y en cualquier tiempo, no más estos estados que sus contrarios. En efecto, si las cosas que están por necesidad en algún estado son incapaces de recibir el estado contrario a él, las cosas que son capaces de recibir el contrario no estarían por necesidad en aquel estado en que están.

X ¿Cómo no sería hacer gala de infantilidad en argumentos en que no debe de jugarse, afirmar estas cosas: que si todo lo que se da es según destino, no se elimina lo posible y lo contingente, debido a que lo que es posible es aquello que,

τὰ ἀντικείμενα γενέσθαι (διὸ καίτοι μὴ γινόμενα | ὅμως ἐστὶ δυνατά), καὶ τοῦ μὴ κεκωλῦσθαι γενέσθαι αὐτὰ ἀπόδειξιν φέρειν | τὸ ἡμῖν τὰ κωλύοντα αὐτὰ [ἂν] ἄγνωστα εἶναι πάντως μέν τινα ὄντα (ἃ | γάρ ἐστιν αἴτια τοῦ γίνεσθαι τὰ ἀντικείμενα αὐτοῖς καθ' εἱμαρμένην, ταῦτα | καὶ τοῦ μὴ γίνεσθαι τούτοις αἴτια, εἴ γε ὥς φασιν ἀδύνατον τῶν αὐτῶν | περιεστώτων γίνεσθαι τὰ ἀντικείμενα· ἀλλ' ὅτι μὴ ἡμῖν ἐστι γνώριμά | τινα ἅ ἐστι, διὰ τοῦτο ἀκώλυτον αὐτῶν τὸ [μὴ] γίνεσθαι λέγουσιν), τὸ | δὴ ταῦτα λέγειν πῶς οὐ παιζόντων ἐστὶν ἐν οὐ παιδιᾶς λόγοις δεομένοις; | Τὸ γὰρ ἡμᾶς ἀγνοεῖν, οὐδὲν πρὸς τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τὰ πράγματα· δῆλοι | γάρ εἰσιν οἱ λέγοντες οὕτως ὡς τῇ ἡμετέρᾳ γνωρίσει τὸ δυνατὸν ἔσται κατ' | αὐτούς. Τοῖς γὰρ γνωρίζειν αὐτῶν τὰ αἴτια
177 δυναμένοις (οὗτοι δ' ἂν εἶεν | οἱ μάντεις) οὐκ ἔσται δυνατὰ <τὰ> ὄντα δυνατὰ τοῖς εἰδόσιν μὲν αὐτὰ κεκωλυμένα, | ἀγνοοῦσιν δὲ ὑφ' ὧν κωλύεται. Σῴζοντες δὲ τὴν τοῦ δυνατοῦ φύσιν | οὕτως ὡς εἰρήκαμεν διὰ τοῦτό φασιν μηδὲ τὰ γιγνόμενα καθ' εἱμαρμέ- | νην καίτοι ἀπαραβάτως γινόμενα ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι, ὅτι ἐστὶν αὐτοῖς | δυνατὸν γενέσθαι καὶ τὸ ἀντικείμενον, δυνατὸν οὕτως ὡς προείρηται. Ἀλλὰ | ταῦτα μὲν παιζόντων ὥσπερ εἶπόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ παρισταμένων δόγματι. |

Ὅμοιον δὲ τούτῳ καὶ τὸ λέγειν, τὸ ἀξίωμα τὸ 'ἔσται αὔριον ναυμαχία' ἀλη- | θὲς μὲν εἶναι δύνασθαι, οὐ μέντοι καὶ ἀναγκαῖον. Ἀναγκαῖον μὲν γὰρ τὸ | ἀεὶ ἀληθές, τοῦτο δὲ οὐκέτ' ἀληθὲς μένει, ἐπειδὰν ἡ ναυμαχία γένηται. | Εἰ δὲ μὴ τοῦτο ἀναγκαῖον, οὐδὲ τὸ ὑπ' αὐτοῦ σημαινόμενον ἐξ ἀνάγκης τὸ | ἔσεσθαι ναυμαχίαν.

aunque no se dé, nada impide que se dé (las cosas opuestas a las que se dan según destino no están impedidas de darse: por esta razón, las primeras, aunque no se den, son sin embargo posibles); y que el hecho de que las cosas que las impiden, si las hay, son totalmente incognoscibles para nosotros, aporta una prueba de que no están impedidas de darse (pues las cosas que son causa de que se den los opuestos de aquellas que se dan según destino, también son causas de que no se den las que se dan según destino, si es que es imposible, como afirman, que cosas opuestas se den en las mismas circunstancias; pero por el hecho de que no son cognoscibles para nosotros ciertas cosas que son, ellos afirman que no puede impedirse que esas cosas se den)?[16] Porque, que ignoremos los hechos, nada tiene que ver con que existan o no; pues quienes discurren de este modo manifiestan que, según ellos, lo posible existirá en virtud de nuestro conocimiento. Porque, para los que pueden conocer sus causas (y éstos serían los adivinos) no serán posibles las cosas que son posibles para quienes saben que éstas están impedidas, pero ignoran por qué causas están impedidas. Preservando la naturaleza de lo posible tal como lo hemos dicho, por esta razón afirman que ni siquiera las cosas que se dan según destino, aunque se den inalterablemente, se dan por necesidad, porque lo opuesto de estas cosas también es posible que se dé, posible en el sentido en que se ha dicho antes. Sin embargo, estas cosas son propias de niños, como dije antes, y no de quienes sostienen una doctrina.

También es semejante a esto decir que la proposición *mañana habrá una batalla naval* puede ser verdadera, pero que ciertamente no es necesario que lo sea.[17] Necesario es lo que siempre

Εἰ δὲ ἔσται μὲν οὐκ ἐξ ἀνάγκης δέ, ἀληθοῦς | ὄντος τοῦ ἔσεσθαι ναυμαχίαν, οὐκ ἐξ ἀνάγκης δέ, ἐνδεχομένως δηλονότι. | Εἰ δὲ ἐνδεχομένως, οὐκ ἀναιρεῖται τὸ ἐνδεχομένως τινὰ γενέσθαι ὑπὸ τοῦ | πάντα γίνεσθαι καθ᾽ εἱμαρμένην. Πάλιν γὰρ καὶ τοῦτο | ὁμοῦ μὲν παιζόντων ὁμοῦ δὲ ἀγνοούντων περὶ ὧν λέγουσιν. Οὔτε γὰρ πᾶν τὸ | ἐξ ἀνάγκης γιγνόμενον ἀναγκαῖον, εἴ γε τὸ μὲν ἀναγκαῖον ἀίδιον, τὸ δὲ ἐξ | ἀνάγκης γινόμενον ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ γίνεσθαι τοιοῦτον εἶναι κεκώλυται, οὔτε | τὸ ἀξίωμα τὸ τοῦτο λέγον ἀναγκαῖον, εἴ γε μὴ τὸ ὑπ᾽ αὐτοῦ σημαινόμενον | τοιοῦτον. Οὐ γὰρ πᾶν ἀξίωμα, ἐν ᾧ τὸ ἀναγκαῖον περιέχεται, ἀναγκαῖον | ἤδη λέγομεν· οὐ γὰρ ταύτῃ τὸ ἀναγκαῖον ἀξίωμα κρίνεται, ἀλλὰ τῷ μὴ | μεταπίπτειν δύνασθαι εἰς ψεῦδος ἐξ ἀληθοῦς. Εἰ τοίνυν μὴ ἀναγκαῖον, οὐδὲν | κεκώλυται ἀληθὲς εἶναι ὡς τὸ ‘ἔσται αὔριον ναυμαχία᾽. Εἰ γὰρ ὡς | ἀναγκαῖον λεγόμενον διὰ τὴν τοῦ ἀναγκαίου προσθήκην οὐκ ἀληθές, εἰ | μὴ γίνοιτο ἀναγκαῖον τῇ τοῦ ‘ἐξ ἀνάγκης᾽ προσθέσει, ἀληθὲς ἂν μένοι | ὁμοίως τῷ χωρὶς τῆσδε τῆς προσθήκης λεγομένῳ. Ἀλλ᾽ εἰ τοῦτ᾽ ἀληθές, | ἀληθὲς ἔσται, ἐνστάσης τῆς αὔριον, ἀξίωμα τὸ ‘ἐξ ἀνάγκης γεγονέναι ναυ- | μαχίαν᾽. Εἰ δὲ ἐξ ἀνάγκης, οὐκ ἐνδεχομένως. Καὶ γὰρ εἰ

es verdadero; sin embargo, esto deja de ser verdadero cuando se da la batalla naval. Si esto no es necesario, tampoco se dará por necesidad lo significado por esto, a saber, que habrá una batalla naval.[18] Y si se dará, pero no por necesidad, entonces, siendo verdadero que habrá una batalla naval pero no por necesidad, es claro que se dará de manera contingente; y si se da de manera contingente, entonces, que ciertas cosas se den de manera contingente no se elimina por el hecho de que todas se den según destino. En efecto, también esto, a su vez, es propio, al mismo tiempo, tanto de quienes juegan con lo que dicen como de quienes lo ignoran. Pues ni todo lo que se da por necesidad es necesario —si es verdad que lo necesario es eterno y lo que se da por necesidad está impedido de ser tal por el mismo hecho de llegar a ser—, ni tampoco es necesaria la proposición que afirma esto, si es verdad que lo significado por ella no es así. En efecto, no decimos de toda proposición en que está contenida lo necesario, que ya es necesaria, pues la proposición necesaria no se distingue de esta manera, sino por no poder cambiar de verdadera a falsa. Así pues, si no es necesaria, en nada está impedida de ser verdadera la proposición *mañana habrá una batalla naval:* pues si lo que se afirma como necesario no es verdadero por el hecho de añadírsele "necesario" y si no se vuelve necesario por añadírsele "por necesidad", permanecería verdadero de manera semejante a lo que se afirma sin esta adición. Pero si esto es verdadero, será verdadero, cuando se haga presente el día de mañana la proposición *por necesidad se ha dado una batalla naval,* y si es por necesidad, no será de manera contingente. En efecto,

ἀληθές ἐστι τὸ | 'αὔριον ἔσται ναυμαχία', ἀεὶ γενέσθαι ναυμαχίαν
178 καθ' εἱμαρμένην ἔσται, εἴ γε | πάντα τὰ γινόμενα καθ' εἱμαρμένην. Ἀλλ' εἰ καθ' εἱμαρμένην, ἀπαραβά- | τως, εἰ <δ'> ἀπαραβάτως, οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι, ὃ δὲ οὐκ ἐνδέχεται | μὴ γενέσθαι, τοῦτο ἀδύνατον μὴ γενέσθαι, ὃ δὲ ἀδύνατον μὴ γενέσθαι, | πῶς οἷόν τε τοῦτο λέγειν ἐνδέχεσθαι καὶ μὴ γενέσθαι; Τὸ γὰρ ἀδύνατον | μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον γενέσθαι. Πάντα ἄρα τὰ καθ' εἱμαρμένην γινό-| μενα ἐξ ἀνάγκης ἔσται κατ' αὐτούς, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐνδεχομένως, ὡς παί- | ζοντες λέγουσιν. |

XI Ἀκολουθεῖ δὲ τῷ πάντα τὰ γινόμενα προκαταβεβλημέναις καὶ ὡρισ- | μέναις καὶ προυπαρχούσαις τισὶν αἰτίαις ἕπεσθαι τὸ καὶ βουλεύεσθαι τοὺς | ἀνθρώπους μάτην περὶ τῶν πρακτέων αὐτοῖς. Εἰ δὲ τὸ βουλεύεσθαι μά- | την, μάτην <ἂν> ἄνθρωπος εἴη βουλευτικός. Καίτοι εἰ μηδὲν μάτην ἡ | φύσις ποιεῖ τῶν προηγουμένων, τὸ δὲ βουλευτικὸν εἶναι ζῷον τὸν ἄν- | θρωπον προηγουμένως ὑπὸ τῆς φύσεως, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπακολούθημά | τι καὶ σύμπτωμα τοῖς προηγουμένως γινομένοις γίνοιτο, συνάγοιτο ἂν <τὸ> μὴ | εἶναι μάτην τοὺς ἀνθρώπους βουλευτικούς.

Ὅτι δὲ τὸ βουλεύεσθαι μάτην | πάντων γινομένων ἐξ ἀνάγκης, ῥᾴδιον γνῶναι τὴν τοῦ βουλεύεσθαι χρείαν | εἰδόσιν. Ὁμολογεῖται δὴ πρὸς ἁπάντων τὸ τῶν ἄλλων ζῴων τὸν ἄνθρω- | πον τοῦτο παρὰ τῆς φύσεως ἔχειν πλέον τὸ μὴ ὁμοίως ἐκείνοις ταῖς φαν- | τασίαις ἕπεσθαι, ἀλλ' ἔχειν παρ' αὐτῆς κριτὴν τῶν προσπιπτουσῶν φαν- | τασιῶν περί τινων ὡς αἱρετῶν τὸν

si también es verdadera la proposición *mañana habrá una batalla naval,* siempre será según destino que se dé una batalla naval, si es verdad que todas las cosas se dan según destino. Sin embargo, si se dan según destino, se dan inalterablemente; y si se dan inalterablemente, no es contingente que no se den; y lo que no es contingente que no se dé, es imposible que no se dé; pero en cuanto a aquello que es imposible que no se dé, ¿cómo es posible decir que es contingente que también eso no se dé?, porque lo que es imposible que no se dé, es necesario que se dé. Por lo tanto, según ellos, todas las cosas que se dan según destino serán por necesidad, pero no también de manera contingente como infantilmente afirman.

XI Que los seres humanos también deliberen en vano acerca de las cosas que ellos deben hacer, se sigue del hecho de que todas las cosas que se dan habrán de seguir a ciertas causas antepuestas, determinadas y preexistentes. Y si deliberar fuera vano, el ser humano sería en vano capaz de deliberar. Aunque, si la naturaleza no hace en vano ninguna de las cosas principales, y si el ser humano es principalmente un animal capaz por naturaleza de deliberar (y no como mera consecuencia fortuita de cosas que se dan principalmente), se sigue el hecho de que los seres humanos no son en vano capaces de deliberar.[19]

Ahora bien, que sea vano deliberar, si todas las cosas se dan por necesidad, es fácil saberlo para los que conocen la utilidad de la deliberación. Todos están de acuerdo en que el ser humano es por naturaleza superior a los demás animales en que, a diferencia de ellos, no es arrastrado por sus impresiones, sino que tiene, por ella, un razonamiento crítico de las impresiones que le acaecen acerca de ciertas cosas que deben elegirse,

λόγον, ᾧ χρώμενος, εἰ μὲν ἐξεταζόμενα | τὰ φαντασθέντα, οἷα τὴν ἀρχὴν ἐφάνη, καὶ ἔστι, συγκατατίθεταί τε τῇ | φαντασίᾳ καὶ οὕτως μέτεισιν αὐτά, εἰ δὲ ἀλλοῖα φαίνεται ἢ ἄλλο τι αὖ | αἱρετώτερον, ἐκεῖνο αἱρεῖται καταλείπων τὸ τὴν ἀρχὴν ὡς αἱρετὸν αὐτῷ | φανέν. Πολλὰ γοῦν ταῖς πρώταις φαντασίαις ἡμῖν ἀλλοῖα δόξαντα οὐκέτ' | ἔμεινεν ἐπὶ τῆς προλήψεως ἐλέγξαντος αὐτὰ τοῦ λόγου. Διὸ πραχθέντα | ἂν ὅσον ἐπὶ τῇ αὐτῶν γενομένῃ φαντασίᾳ [γενομένῃ], διὰ τὸ βουλεύσασθαι | περὶ αὐτῶν οὐκ ἐπράχθη, ἡμῶν τοῦ τε βουλεύσασθαι καὶ τῆς αἱρέσεως | τῶν ἐκ τῆς βουλῆς ὄντων κυρίων.

Διὰ τοῦτο γοῦν οὔτε περὶ τῶν ἀιδίων | βουλευόμεθα οὔτε περὶ τῶν ὁμολογουμένως γινομένων ἐξ ἀνάγκης, ὅτι | μηδὲν ἡμῖν ἐκ τοῦ περὶ αὐτῶν βουλεύεσθαι περιγίνεται πλέον. Ἀλλ' οὐδὲ | περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης μὲν μὴ γινομένων, ἐπ' ἄλλοις δέ τισιν ὄντων βου- | λευόμεθα, ὅτι μηδὲ ἀπὸ τῆς περὶ ἐκείνων βουλῆς ὄφελός τι ἡμῖν· ἀλλ' | οὐδὲ περὶ τῶν ἡμῖν μὲν πρακτῶν, παρεληλυθότων
179 δὲ βουλευόμεθα, ὅτι | μηδὲ τῇ περὶ τούτων βουλῇ πλέον τι ἡμῖν γίνεται. Βουλευόμεθα δὲ | περὶ μόνων τῶν ὑφ' ἡμῶν τε πραττομένων καὶ μελλόντων, δῆλον ὡς | ἕξοντές τι διὰ τούτου πλέον εἰς τὴν αἵρεσίν τε καὶ πρᾶξιν αὐτῶν. Εἰ γάρ, | ἐν οἷς οὐδὲν ἡμῖν πλέον ἐκ τοῦ βουλεύεσθαι <τοῦ βουλεύσασθαι> αὐτοῦ μόνου| περιγίνεται, οὐ βουλευόμεθα, δῆλον ὡς, ἐν οἷς βουλευόμεθα, πλέον

usando el cual, si, al ser examinadas, las cosas que causaron sus impresiones parecen tal y como le parecieron al principio, y lo son, asiente a la impresión, y de este modo sigue a las cosas que la causaron; en cambio, si le parecen distintas, o alguna otra cosa le parece más elegible, elige ésta, abandonando lo que al principio le pareció elegible.[20] En todo caso, muchas cosas que nos parecían distintas en primeras impresiones, una vez que el razonamiento las refutó, ya no permanecen en nuestra preconcepción. Por eso, si bien habrían sido realizadas en la medida en que se dio la impresión que de ellas se tiene, no se realizaron por haber deliberado acerca de ellas, si es que nosotros tenemos el control tanto de haber deliberado como de la elección de aquellas cosas que proceden de la deliberación.

En todo caso, por esto no deliberamos acerca de las cosas eternas ni de las que, de común acuerdo, se dan por necesidad, porque no nos surge ningún beneficio del hecho de deliberar acerca de ellas. Pero tampoco deliberamos sobre las cosas que, no dándose por necesidad, dependen de otras personas, porque no obtenemos ninguna ventaja de la deliberación sobre ellas. Asimismo, tampoco deliberamos acerca de las cosas que podemos realizar una vez que han ocurrido, porque tampoco conseguimos ninguna ventaja de la deliberación sobre ellas. Deliberamos solamente acerca de las cosas futuras y realizables por nosotros, siendo claro que obtendremos alguna ventaja de su elección y realización. En efecto, si no deliberamos sobre las cosas de las cuales, del solo hecho de haber deliberado, nada obtenemos por haber deliberado, es evidente que, sobre las cosas que deliberamos, deliberamos acerca de ellas si obte-

τι ἕξοντες | ἐκ τοῦ βουλεύεσθαι παρὰ τὸ βουλεύσασθαι βουλευόμεθα περὶ αὐτῶν, ἐπεὶ αὐτό | γε τὸ βουλεύσασθαι περιγίνεται καὶ περὶ τῶν ἄλλων βουλευομένοις περὶ | ὧν προειρήκαμεν.

Τί ποτ᾽ οὖν τὸ περιγινόμενον ἐκ τῆς βουλῆς; Τὸ ἔχον- | τας ἡμᾶς ἐξουσίαν τῆς αἱρέσεως τῶν πρακτέων, ὃ οὐκ ἂν ἐπράξαμεν μὴ | βουλευσάμενοι τῷ ἄλλο πρᾶξαι ἂν διὰ τὸ εἶξαι τῇ προσπεσούσῃ φαντασίᾳ, | τοῦτο αἱρετώτερον ὑπὸ λόγου φανὲν αἱρεῖσθαί τε καὶ πράττειν πρὸ ἐκεί- | νου· ὃ γίνοιτ᾽ ἄν, εἰ μὴ πάντα πράττομεν κατηναγκασμένως. Εἰ δὲ εἴη- | μεν πάντα ἃ πράττομεν πράττοντες διά τινας αἰτίας προκαταβεβλημένας ὡς | μηδεμίαν ἔχειν ἐξουσίαν τοῦ πρᾶξαι τόδε τι καὶ μή, ἀλλ᾽ ἀφωρισμένως | ἕκαστον πράττειν ὧν πράττομεν, παραπλησίως τῷ θερμαίνοντι πυρὶ καὶ | τῷ λίθῳ τῷ κάτω φερομένῳ καὶ τῷ κατὰ τοῦ πρανοῦς κυλιομένῳ κυλίν- | δρῳ, τί πλέον ἡμῖν εἰς τὸ πράττειν ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι περὶ τοῦ πρα- | χθησομένου γίνεται; Ὃ γὰρ ἂν ἐπράξαμεν μὴ βουλευσάμενοι, τοῦτο καὶ | μετὰ τὸ βουλεύσασθαι πράττειν ἀνάγκη, ὥστ᾽ οὐδὲν ἡμῖν πλέον ἐκ τοῦ | βουλεύσασθαι αὐτοῦ τοῦ βουλεύσασθαι περιγίνεται. Ἀλλὰ μὴν τοῦτο καὶ | ἐπὶ τῶν <οὐκ> ἐφ᾽ ἡμῖν δυνάμενοι ποιεῖν ὡς ἄχρηστον ὂν παρῃτούμεθα. | Ἄχρηστον ἄρα τὸ βουλεύσασθαι καὶ ἐφ᾽ ὧν αὐτῷ ὥς τι χρήσιμον ἡμῖν | παρεχομένῳ χρώμεθα.

Ὧι εἵπετο τὸ μάτην ἡμῖν ὑπὸ τῆς φύσεως τὸ βου- | λευτικοῖς εἶναι δεδόσθαι. Ὧι προστεθέντος τοῦ αὐτοῖς γε τούτοις καὶ κοι- | νῶς πᾶσιν σχεδὸν τοῖς φιλοσοφοῦσιν δοκοῦντος, τοῦ μηδὲν ὑπὸ

nemos una ventaja del hecho de deliberar y aparte de haber deliberado, pues el hecho mismo de haber deliberado resulta más provechoso para quienes deliberan acerca de las otras cosas que hemos dicho antes.

¿Qué ventaja se obtiene, pues, de la deliberación? Que tengamos el poder de elegir las cosas que debemos realizar pero que no hubiéramos realizado sin haber deliberado, porque hubiéramos realizado, por parecerse a la impresión acaecida, una cosa que hubiera parecido a la razón preferible de elegirse y de hacerse distinta de aquello que se daría si no realizamos todas las cosas necesariamente. Pero, si hiciéramos todas las cosas que hacemos por ciertas causas antepuestas sin tener ningún poder para realizar esto o no, sino haciendo de una manera definida cada una de las cosas que hacemos, de manera semejante al fuego que calienta y a la piedra que es llevada hacia bajo y al cilindro que rueda cuesta abajo,[21] ¿qué ventaja obtendríamos, en cuanto al actuar, de haber deliberado acerca de lo que habría de hacerse?, pues sería necesario que hiciéramos, incluso después de haber deliberado, aquello que hubiéramos hecho sin haber deliberado, de manera que, por haber deliberado, no obtendríamos ninguna ventaja del solo hecho de haber deliberado. Además, pudiendo hacer esto aun en el caso de las cosas que no dependen de nosotros, lo rechazaríamos puesto que sería inútil hacerlo. Por tanto, es inútil haber deliberado aun en los casos en que utilizamos el deliberar como algo que nos proporciona cierta utilidad.[22]

De esto se seguiría que en vano nos habría sido dado por la naturaleza el ser capaces de deliberar; a lo cual, si se añade el parecer de ellos mismos y, en general, de casi todos los filó-

τῆς φύσεως | γίνεσθαι μάτην, ἀναιροῖτο ἄν, ᾧ εἵπετο τὸ μάτην 180 ἡμᾶς εἶναι βουλευτικούς.| Εἵπετο δὲ τοῦτο τῷ τῶν πραττομένων ὑφ᾽ ἡμῶν μὴ ἔχειν ἡμᾶς τοιαύτην | ἐξουσίαν, ὡς δύνασθαι τὰ ἀντικείμενα. |

XII Ἀναιρουμένου δὲ ὡς ἐδείχθη τοῦ βουλεύσασθαι κατ᾽ αὐτοὺς ἀναιρεῖ- | ται καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν προδήλως. Τοῦτο γὰρ ἐφ᾽ ἡμῖν πάντες, ὅσοι μὴ | θέσει τινὶ παρίστανται, παρειλήφασιν εἶναι, οὗ ἡμεῖς μὲν καὶ τοῦ πραχθῆ- | ναι καὶ τοῦ μὴ πραχθῆναι κύριοι, οὐχ ἑπόμενοί τισιν ἔξωθεν ἡμᾶς περι- | στᾶσιν αἰτίοις οὐδὲ ἐνδιδόντες αὐτοῖς, ᾗ ἐκεῖνα ἄγει. Καὶ ἡ προαίρεσις, τὸ | ἴδιον ἔργον τῶν ἀνθρώπων, περὶ ταὐτό· ἡ γὰρ ἐπὶ τὸ προκριθὲν ἐκ τῆς | βουλῆς μετὰ ὀρέξεως ὁρμὴ προαίρεσις. Διὸ οὐδὲ ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίως γινο- | μένοις ἡ προαίρεσις οὔτε ἐπὶ τοῖς μὴ ἀναγκαίως μέν, μὴ δι᾽ ἡμῶν <δέ>, | ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐν πᾶσιν τοῖς δι᾽ ἡμῶν, ἀλλ᾽ ἐν τούτοις τοῖς γινομένοις δι᾽ | ἡμῶν, ὧν ἡμεῖς καὶ τοῦ πρᾶξαι καὶ τοῦ μὴ πρᾶξαι κύριοι.

Ὁ γὰρ βου- | λευόμενος περί τινος ἤτοι περὶ τοῦ δεῖν αὐτὸ πράττειν ἢ μὴ πράττειν | βουλεύεται, ἢ σπουδάζων ὡς περὶ ἀγαθόν τι ζητεῖ, δι᾽ ὧν ἂν τούτου τύ- | χοι· κἂν μὲν ἀδυνάτῳ τινὶ ζητῶν ἐντύχῃ, τοῦ μὲν ἀφίσταται, ἀφίσταται δὲ | ὁμοίως καὶ τῶν δυνατῶν μέν, οὐκ ὄντων δὲ ἐπ᾽ αὐτῷ, μένει δὲ ἐν τῇ | περὶ τοῦ προκειμένου ζητήσει, ἕως ἂν ἐντύχῃ τινί, οὗ τὴν ἐξουσίαν αὐτὸς |

sofos, de que nada se da por naturaleza en vano, se eliminaría aquello de lo cual se seguiría que fuéramos en vano capaces de deliberar. Esto se seguiría de no tener nosotros tal poder sobre las cosas realizadas por nosotros, a saber, ser capaces de realizar cosas opuestas.

XII Es perfectamente manifiesto, como se mostró, que, eliminándose la deliberación como ellos dicen, también se elimina lo que depende de nosotros. En efecto, todos aquellos que no están sujetos a una postura, aceptan que lo que depende de nosotros es lo siguiente: aquello sobre lo cual tenemos el control tanto de que se haga como de que no se haga, no siguiendo a ciertas causas externas que nos circundan ni tampoco cediendo a ellas del modo en que ellas nos conducen. Asimismo, la elección —función propia del ser humano— atañe a lo mismo. En efecto, es elección el impulso acompañado de deseo hacia lo que se ha preferido a partir de una deliberación.[23] Por esta razón, la elección no atañe ni a las cosas que se dan necesariamente, ni a las que se dan no necesariamente pero no a través de nosotros. Pero ni siquiera se da en todas las cosas que ocurren a través de nosotros, sino en aquellas que se dan a través de nosotros y sobre las cuales tenemos el control de hacerlas o no hacerlas.

En efecto, quien delibera sobre algo, o bien delibera sobre si es preciso hacerlo o no, o bien, en relación con algún bien en particular, busca dar afanosamente con las cosas por medio de las cuales lo conseguiría. Además, si, en la búsqueda, encuentra algo imposible, se aparta de ello, así como también se aparta de las cosas posibles pero que no dependen de él, y permanece en la búsqueda en torno a lo que se propuso, hasta que se encuen-

ἔχειν πέπεισται, μεθ᾽ ὃ παυσάμενος τοῦ βουλεύεσθαι ὡς ἀναγαγὼν τὴν | ζήτησιν ἐφ᾽ [αὑτό,] ὅ ἐστιν ἀρχὴ τῶν πράξεων, ἄρχεται τῆς πρὸς τὸ προ- | κείμενον πράξεως. Γίνεται δὲ καὶ ἡ ζήτησις αὐτῷ ὡς ἐξουσίαν ἔχοντι τοῦ | πράττειν καὶ τὰ ἀντικείμενα. Καθ᾽ ἕκαστον γὰρ τῶν ὑπὸ τὴν βουλὴν ἡ | ζήτησις βουλευομένῳ γίνεται, πότερον τοῦτο ἢ τὸ ἀντικείμενον αὐτῷ πρα- | κτέον μοι, κἂν πάντα λέγῃ γίνεσθαι καθ᾽ εἱμαρμένην. Ἐλέγχει γὰρ ἡ ἐν τοῖς | πρακτοῖς ἀλήθεια τὰς περὶ αὐτῶν ἡμαρτημένας δόξας· ἣν πλάνην κοινῶς πάν- | τας ἀνθρώπους ὑπὸ τῆς φύσεως πεπλανῆσθαι πῶς οὐκ ἄτοπον λέγειν;

Ὅτι | γὰρ ταύτην ἔχειν τὴν ἐξουσίαν ἐν τοῖς πρακτοῖς προειλήφαμεν, ὡς δύνα- | σθαι αἱρεῖσθαι τὸ ἀντικείμενον, καὶ μὴ πᾶν ὃ αἱρούμεθα ἔχειν προκατα- | βεβλημένας αἰτίας, δι᾽ ἃς οὐχ οἷόν τε ἡμᾶς μὴ τοῦτο αἱρεῖσθαι, ἱκανὴ | δεῖξαι καὶ ἡ ἐπὶ τοῖς αἱρεθεῖσιν γινομένη πολλάκις μετάνοια. Ὡς γὰρ ἐνὸν | ἡμῖν καὶ μὴ ᾑρῆσθαι καὶ μὴ πεπραχέναι τοῦτο μετανοοῦμέν τε καὶ μεμ- | φόμεθα αὑτοῖς τῆς περὶ τὴν βουλὴν ὀλιγωρίας. Ἀλλὰ κἂν ἄλλους ἴδωμεν | μὴ καλῶς
181 περὶ τῶν πρακτέων διαλαμβάνοντας, κἀκείνοις ἐπικαλοῦμεν ὡς | ἁμαρτάνουσιν, ἀξιοῦμεν δὲ συμβούλοις τοιούσδε χρῆσθαι ὡς ἐφ᾽ ἡμῖν ὂν | τό τε παραλαμβάνειν αὐτοῖς συμβουλεύσαντας ἢ μὴ παραλαμβάνειν καὶ τὸ | πρᾶξαι ἂν διὰ τὴν τῶν τοιούτων παρουσίαν καὶ ἄλλα τινὰ καὶ μὴ ταῦτα | ἃ πράσσομεν.

tre con algo sobre lo cual él esté convencido que tiene poder. Después de esto, habiendo cesado de deliberar, puesto que, según él, ha reconducido la búsqueda a aquello mismo que es el principio de las acciones, inicia la acción hacia lo que se propuso. Sin embargo, él realiza la búsqueda en la creencia de que tiene poder de hacer también las cosas que son opuestas. En efecto, para quien delibera, y aun cuando afirmara que todo sucede según destino, la búsqueda es, en torno a cada una de las cosas que caen bajo su deliberación, la de si "debo hacer esto o su opuesto". En efecto, la verdad en las cosas practicables refuta a las opiniones erróneas sobre ellas. ¿Cómo no es absurdo afirmar que todos los seres humanos en común han cometido por su naturaleza este error?[24]

En efecto, que suceda muchas veces que cambiemos de idea respecto de las cosas que elegimos, es prueba suficiente de que asumimos de antemano que en las cosas practicables tenemos el poder de ser capaces de escoger lo opuesto, y que no todo lo que escogemos tiene causas antepuestas por las cuales no es posible que no escojamos tal cosa. En efecto, nos arrepentimos de nuestra negligencia en la deliberación, y nos la reprochamos, porque suponemos que está en nosotros no haber escogido eso y no haberlo hecho. Sin embargo, cuando vemos que otros no distinguen correctamente acerca de las cosas que deben hacerse, también a ellos les reprochamos que se equivocan, y consideramos que tales personas se valen de consejeros, bajo el supuesto de que depende de nosotros adoptar o no a quienes nos aconsejaron realizar, debido a la presencia de tales personas, no las cosas que de hecho realizamos, sino otras distintas.

Ἀλλ᾽ ὅτι μὲν τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ἐπὶ τούτων κατηγορεῖται, ὧν ἐν | ἡμῖν ἡ ἐξουσία τοῦ ἑλέσθαι καὶ τὰ ἀντικείμενα, γνώριμον ὂν καὶ ἐξ αὐ- | τοῦ, ἱκανὰ ὑπομνῆσαι καὶ τὰ προειρημένα. |

XIII Τοιούτου δ᾽ ὄντος αὐτοῦ, τὸ | μὲν δεικνύναι τοῦτο σῳζόμενον κατὰ τούς πάντα λέγοντας γίνεσθαι καθ᾽ | εἱμαρμένην οὐδὲ ἐπιχειροῦσιν τὴν ἀρχήν (ἴσασιν γὰρ ἐγχειρήσοντες ἀδυνά- | τοις), ὡς δὲ ἐπὶ τῆς τύχης ἄλλο τι σημαινόμενον ὑποθέντες τῷ τῆς τύχης | ὀνόματι παράγειν πειρῶνται τοὺς ἀκούοντας αὐτῶν ὡς σῴζοντες καὶ αὐτοὶ | τὸ ἀπὸ τύχης γίνεσθαί τινα, οὕτως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν ποιοῦσιν. | Ἀναιροῦντες γὰρ τὸ ἐξουσίαν ἔχειν τὸν ἄνθρωπον τῆς αἱρέσεώς τε καὶ πρά- | ξεως τῶν ἀντικειμένων λέγουσιν ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι τὸ γινόμενον [καὶ] δι᾽ ἡμῶν. |

Ἐπεὶ γάρ, φασίν, τῶν ὄντων τε καὶ γινομένων αἱ φύσεις ἕτεραί τε καὶ | διάφοροι (οὐ γὰρ αἱ αὐταὶ τῶν ἐμψύχων τε καὶ τῶν ἀψύχων, ἀλλ᾽ οὐδὲ | τῶν ἐμψύχων ἁπάντων αἱ αὐταὶ πάλιν· αἱ γὰρ κατ᾽ εἶδος τῶν ὄντων δια- | φοραὶ τὰς τῶν φύσεων αὐτῶν διαφορὰς δεικνύουσιν), γίνεται δὲ τὰ ὑφ᾽ | ἑκάστου γινόμενα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, τὰ μὲν ὑπὸ λίθου κατὰ τὴν | λίθου, τὰ δ᾽ ὑπὸ πυρὸς κατὰ τὴν πυρὸς καὶ τὰ ὑπὸ ζῴου κατὰ τὴν | [ὑπὸ] ζῴου, οὐδὲν μὲν τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ὑφ᾽ ἑκάστου γινομέ- | νων δύνασθαί φασιν ἄλλως ἔχειν, ἀλλ᾽ ἕκαστον τῶν γινομένων ὑπ᾽ αὐτῶν | γίνεσθαι κατηναγκασμένως, κατ᾽ ἀνάγκην οὐ τὴν ἐκ

Siendo algo evidente por sí mismo, también las cosas dichas aquí bastan para recordar que lo que depende de nosotros se predica de aquellas cosas sobre las cuales tenemos el poder de elegir también las opuestas.

XIII Siendo esto así, ellos no intentan, ni siquiera en principio, demostrar que lo que depende de nosotros se preserva por quienes afirman que todo se da según destino, pues saben que emprenderían cosas imposibles. Más bien, así como en el caso del azar postulan para el término "azar" un significado distinto y, en la creencia de que ellos preservan el hecho de que ciertas cosas se dan por azar, buscan desorientar a sus oyentes, así también proceden en el caso de lo que depende de nosotros. Pues eliminando el poder que tiene el ser humano de elegir y de hacer cosas opuestas, afirman que depende de nosotros lo que se da a través de nosotros.

En efecto, afirman, puesto que las naturalezas de los seres y de las cosas que se dan son distintas y diversas (en efecto, no son las mismas las naturalezas de los seres animados y las de los inanimados, pero a su vez tampoco son las mismas las de todos los animados, pues las diferencias específicas de los seres revelan las diferencias de sus mismas naturalezas),[25] las cosas que se dan por cada uno de los seres, se dan según su naturaleza propia: las que se dan por la piedra, según la de la piedra, las que se dan por el fuego, según la del fuego, y las que se dan por el animal, según la del animal.[26] Dicen que ninguna de las cosas que se dan por cada uno de los seres de acuerdo con su naturaleza propia, puede ser de otro modo, sino que cada una de las cosas que se dan por ellos se da necesariamente, pero de acuerdo con la necesidad que procede, no de la coacción, sino

βίας, ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ | δύνασθαι τὸ δὴ πεφυκὸς οὕτως (ὄντων τῶν περιεστώτων τοιούτων <ὡς> | ἀδύνατον αὐτῷ μὴ περιεστάναι) τότε ἄλλως πως καὶ μὴ οὕτως κινηθῆναι. | Μήτε γὰρ τὸν λίθον, εἰ ἀπὸ ὕψους ἀφεθείη τινός, δύνασθαι μὴ φέρεσθαι | κάτω μηδενὸς ἐμποδίζοντος· τῷ <γὰρ> βαρύτητα μὲν ἔχειν αὐτὸν ἐν αὑτῷ, | ταύτην δ' εἶναι <τὴν> τῆς τοιαύτης κινήσεως κατὰ φύσιν <αἰτίαν>, ὅταν καὶ τὰ | ἔξωθεν αἴτια τὰ πρὸς τὴν κατὰ φύσιν κίνησιν τῷ λίθῳ συντελοῦντα παρῇ, | ἐξ ἀνάγκης τὸν λίθον ὡς
182 πέφυκεν φέρεσθαι· (πάντως δ' αὐτῷ καὶ ἐξ | ἀνάγκης παρεῖναι ταῦτα τὰ αἴτια, δι' ἃ κινεῖται τότε) οὐ μόνον μὴ | δυνάμενον μὴ κινεῖσθαι τούτων [μὴ] παρόντων, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀνάγκης κι- | νεῖσθαι τότε, καὶ γίνεσθαι τὴν τοιαύτην κίνησιν ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης διὰ | τοῦ λίθου· ὁ δ' αὐτὸς καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων λόγος. Ὡς δὲ ἐπὶ τῶν ἀψύχων | ἔχει, οὕτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων ἔχειν φασίν. Εἶναι γάρ τινα καὶ τοῖς | ζῴοις κίνησιν κατὰ φύσιν, ταύτην δ' εἶναι τὴν καθ' ὁρμήν· πᾶν γὰρ | ζῷον ὡς ζῷον κινούμενον κινεῖσθαι <τὴν> καθ' ὁρμὴν κίνησιν ὑπὸ τῆς | εἱμαρμένης διὰ ζῴου γινομένην.

Οὕτως δὲ τούτων ἐχόντων, καὶ γινομέ- | νων ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης κινήσεών τε καὶ ἐνεργειῶν ἐν τῷ κόσμῳ τῶν | μὲν διὰ γῆς, ἂν οὕτω τύχῃ, τῶν δὲ δι' ἀέρος, τῶν δὲ διὰ πυρός, τῶν δὲ | δι' ἄλλου τινός, γινομένων δέ τινων καὶ διὰ ζῴων (τοιαῦται δὲ αἱ καθ' | ὁρμὴν κινήσεις), τὰς διὰ τῶν ζῴων ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης γινομένας

del hecho de que lo que está naturalmente constituido de determinada manera no es capaz de ser movido en ese momento de alguna otra manera y no de ésa, al darse ciertas circunstancias, las cuales es imposible que no se den en él.[27] Ni siquiera la piedra, en efecto, si es tirada desde cierta altura, es capaz de no moverse hacia abajo cuando nada se lo impide, pues, en virtud de que tiene peso en sí misma (y ésta es la causa natural de este tipo de movimiento), cuando también están presentes los factores causales externos que cooperan con la piedra para su movimiento natural, es necesario que la piedra se mueva cual debe por naturaleza. Es absolutamente por necesidad que están presentes en ella estas causas por las cuales se mueve en ese momento: no sólo no es capaz de no moverse estando éstas presentes, sino que también es por necesidad que se mueva en ese momento, y que tal movimiento se dé por el destino a través de la piedra.[28] El mismo argumento también se aplica a las demás cosas. Tal como es en el caso de los seres inanimados, afirman, así también lo es en el caso de los animales. En efecto, también los animales tienen cierto movimiento natural, y este movimiento es según el impulso, pues en todo animal que se mueve como animal, el movimiento según el impulso es producido por el destino a través del animal.

Siendo las cosas de esta manera, y siendo que de los movimientos y las actividades que se dan por el destino en el cosmos, algunos resultan darse a través de la tierra, otros a través del aire, otros a través del fuego, y otros a través de alguna otra cosa, mientras que otros más también se dan a través de los animales (tales son los movimientos según el impulso), afirman que los movimientos que se dan por el destino

ἐπὶ | τοῖς ζῴοις εἶναι λέγουσιν, ὁμοίως δὲ ὡς πρός τὸ ἀναγκαῖον τοῖς ἄλλοις | γινομένας ἅπασιν, τῷ δεῖν καὶ τούτοις ἐξ ἀνάγκης τὰ ἔξωθεν αἴτια παρεῖναι | τότε, ὥστε αὐτὰ τὴν ἐξ ἑαυτῶν τε καὶ καθ᾽ ὁρμὴν κίνησιν ἐξ ἀνάγκης | οὕτω πως ἐνεργεῖν. ὅτι δὲ αὗται μὲν δι᾽ ὁρμῆς τε καὶ συγκαταθέσεως, | ἐκείνων δὲ αἱ μὲν διὰ βαρύτητα γίνονται, αἱ δὲ διὰ θερμότητα, αἱ δὲ | κατ᾽ ἄλλην τινά αἰτίαν, ταύτην μὲν ἐπὶ τοῖς ζῴοις λέγουσιν, οὐκέτι δὲ ἐκείνων | ἑκάστην, τὴν μὲν ἐπὶ τῷ λίθῳ, τὴν δὲ ἐπὶ τῷ πυρί. Καὶ τοιαύτη μὲν| αὐτῶν ἡ περὶ τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν δόξα ὡς δι᾽ ὀλίγων εἰπεῖν.

XIV Ἔνεστι δ᾽ ὁρᾶν, | εἰ ταῦτα λέγοντες σώζουσιν τὰς κοινὰς περὶ τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν πάντων | ἀνθρώ|πων προλήψεις. Οἱ γὰρ ἀπαιτοῦντες αὐτούς, πῶς οἷόν τε πάντων ὄντων | καθ᾽ εἱμαρμένην τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν σώζεσθαι, οὐκ ὄνομα μόνον τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν | τιθέντες τοῦτ᾽ ἀπαιτοῦσιν, ἀλλὰ καὶ στημαινόμενον ἐκεῖνο τὸ αὐτεξούσιον. | Διὰ γὰρ τὸ τοιοῦτον εἶναι τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν πεπιστεῦσθαι εὐθύνουσιν τοὺς ἐξ | ἀνάγκης πάντα γίνεσθαι λέγοντας. Οἱ δὲ δέον αὐτόθεν μὴ σώζεσθαι λέ- | γειν καὶ τοῦ μὴ σώζεσθαι ζητεῖν τε καὶ παρέχεσθαι τὰς αἰτίας, ἐπεὶ | τοῦτο ἑώρων παντάπασιν ἄδοξόν τι ὂν καὶ πολλ᾽ ἂν τῶν κατ᾽ αὐτοὺς τῷ ἐφ᾽ | ἡμῖν πάσχοντα ταὐτό, <τοῦτο>

a través de los animales dependen de los animales, y que estos movimientos se relacionan con lo necesario del mismo modo en que lo hacen todos los demás, en virtud de que también en el caso de estos movimientos las causas externas deben por necesidad estar presentes en ese momento, de manera que los animales, de algún modo parecido, llevan a cabo por necesidad el movimiento a partir de sí mismos y según el impulso. Dado que estos movimientos se dan a través del impulso y del asentimiento, mientras que, de aquellos, algunos se dan a causa del peso, otros a causa del calor y otros según alguna otra causa, ellos afirman que éstos dependen del animal, pero que cada uno de aquéllos ya no depende: uno, de la piedra, y, el otro, del fuego. Y tal es su doctrina sobre lo que depende de nosotros, por decirlo en pocas palabras.[29]

XIV Es posible percibir si, al afirmar estas cosas, ellos preservan las preconcepciones comunes de todos los seres humanos sobre lo que depende de nosotros. Porque, quienes les reprochan cómo, si todas las cosas son según destino, es posible preservar lo que depende de nosotros, se lo reprochan no sólo considerando el término "lo que depende de nosotros", sino también aquello que es significado por el término "lo que está en nuestro poder". En efecto, gracias a que creen que lo que depende de nosotros está en nuestro poder, ellos corrigen a quienes afirman que todo se da por necesidad. Pero, debiendo ellos decir inmediatamente que no se preserva lo que depende de nosotros, y debiendo buscar y exponer las causas de que no se preserva, cuando vieron que esto es algo absolutamente paradójico y que muchas de las cosas que ellos sostienen correrían la misma suerte que lo que depende de nosotros, mos-

ἐδείκνυσαν συνοδεῦον τῷ τῆς εἱμαρμένης λόγῳ <τῷ> διὰ | τῆς ὁμωνυμίας παρακρούεσθαι τοὺς ἀκούοντας ἡγούμενοι φεύγειν τὰ ἄτοπα, | ὅσα ἕπεται τοῖς μηδὲν ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι λέγουσιν.

Ταῦτα δὲ λέγοντας αὐ- | τοὺς πρῶτον μὲν ἂν ἀπαιτήσαι
185 τις εὐλόγως, τί δή ποτε ἄλλων δι᾽ ἄλλων | γινομένων ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης, καὶ διὰ τῆς οἰκείας φύσεως τῶν ὄντων | ἑκάστου τῆς εἱμαρμένης ἐνεργούσης, ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων οὐδενὸς τὸ ἐπ᾽ | αὐτοῖς εἶναι κατηγοροῦσιν, ἐπὶ δὲ τῶν ζῴων μόνον. Δι᾽ ἃ γὰρ λέγουσιν | ἐπὶ τῷ ζῴῳ τὰ διὰ τοῦ ζῴου γινόμενα, ταῦτ᾽ ἔνεστι καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων | ἑκάστου λέγειν. Ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἄλλως <ἂν> γένοιτο τὰ διὰ τοῦ ζῴου γινόμενα, | ἢ ὁρμήσαντος τοῦ ζῴου, ἀλλὰ διὰ τὸ συγκατατίθεσθαι μὲν τὸ ζῷον καὶ | ὁρμῆσαι γίνεται, μὴ συγκαταθεμένου δὲ οὐ γίνεται, ταῦτα ἐπὶ τῷ ζῴῳ | φασὶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης μὲν ἐσόμενα ὑπ᾽ αὐτοῦ (οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως), | τῷ δὲ μὴ δύνασθαι δι᾽ ἄλλου τινὸς ἢ διὰ τούτου γενέσθαι, μηδ᾽ ἄλλως | ἢ οὕτως διὰ τούτου, τὸ εἶναι αὐτὰ ἐπὶ τῷ ζῴῳ οἰηθέντες.

Ἀλλὰ τοῦτό | γε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἑκάστου λέγειν ἔστιν. Οὔτε γὰρ τὸ διὰ τοῦ πυρὸς | γινόμενον ὑπ᾽ ἄλλου τινὸς ἂν γένοιτο οὔτ᾽ ἄλλως διὰ τοῦ πυρὸς ἢ | διὰ τοῦ θερμῆναι, ὥστ᾽, ἐπεὶ μηδ᾽ ἄλλως γένοιτο τὰ διὰ τοῦ πυρὸς | γινόμενα ἢ θερμήναντος τοῦ πυρός, καὶ θερμήναντος μὲν αὐτοῦ ἔσται, | μὴ θερμήναντος δὲ οὐκ

traron que esto concurre con la teoría del destino. Asimismo tienen la creencia de que, mediante la homonimia, engañan a sus oyentes de que escapan de las consecuencias absurdas de lo que dicen quienes afirman que nada depende de nosotros.

Pero, al afirmar ellos estas cosas, en primer lugar, alguien podría reclamarles razonablemente por qué, entonces, dándose por destino cosas distintas a través de cosas distintas, y actuando el destino a través de la naturaleza propia de cada uno de los seres, aseveran que lo que depende de ellos no se aplica en los demás casos, sino sólo en el de los animales. En efecto, es posible decir que los motivos por los cuales afirman que las cosas que se dan a través del animal dependen del animal, también se aplican en el de cada uno de los demás seres. Dado que las cosas que se dan a través del animal no se darían de otro modo, si el animal no hubiera tenido un impulso, sino que se dan a causa de que otorga su asentimiento y de que tuvo un impulso (pero no habiendo otorgado su asentimiento, no se dan),[30] dicen que estas cosas dependen del animal y que por necesidad se darán por él (pues no es posible que se den de otra manera), y creyendo ellos que aquellas cosas dependen del animal en virtud de que no son susceptibles de darse a través de alguna otra cosa, excepto a través de él, y de que tampoco son susceptibles de darse a través de él de otra forma más que de ésta.

Sin embargo, es posible decir que esto también se aplica a cada uno de los demás seres. En efecto, tampoco lo que se da a través del fuego podría darse por otra cosa ni puede darse a través del fuego de otro modo más que a través del calentar; por lo tanto, dado que no pueden darse de otro modo las cosas que se dan a través del fuego a menos que el fuego caliente (y

ἔσται, εἴη ἂν ἐπὶ τῷ πυρὶ ταῦτα. Τὰ δ᾽ αὐτὰ | καὶ ἐφ᾽ ἑκάστου τῶν ἄλλων ἔσται λέγειν. Τί γὰρ δεῖ μακρολογεῖν γεγο- | νότος τοῦ λεγομένου γνωρίμου; Ὀνομάτων μὲν οὖν οὐδεὶς φθόνος, τὸ δ᾽ | ἡγεῖσθαι πλέον τι τοῖς ζῴοις διδόναι ἐν τοῖς γινομένοις δι᾽ αὐτῶν παρὰ | τἆλλα, δι᾽ ὧν τι καὶ αὐτῶν γίνεται, μηδὲν πλέον τοῦ ἐπ᾽ αὐτοῖς ὀνόματος | τηροῦντας αὐτοῖς, τοῦτ᾽ αὐτὸ αἰτιατέον, ὡς αὐτῶν ἀπατωμένων διὰ τὴν | τοῦ ὀνόματος κοινωνίαν, ἢ ὡς τὸ ἄλλους ἀπατᾶν προαιρουμένων.

Ἐπὶ | τούτῳ δὲ ἐκεῖνο ἄν τις αὐτῶν θαυμάσειεν, τί παθόντες ἐν τῇ ὁρμῇ τε | καὶ συγκαταθέσει τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν φασιν εἶναι, δι᾽ ὃ καὶ ὁμοίως ἐν πᾶσιν | τοῖς ζῴοις τηροῦσιν αὐτό. Οὐ γὰρ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ἐν τῷ φαντασίας προσπε- | σούσης εἶξαί τε ἐξ ἑαυτῶν τῇ φαντασίᾳ καὶ ὁρμῆσαι ἐπὶ τὸ φανέν, ἀλλὰ | τοῦτο μὲν ἂν ἴσως εἴη τοῦ ἑκουσίου κατασκευαστικόν τε καὶ δεικτικόν. Οὐ | μὴν ταὐτὸν τό τε ἑκούσιον καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν. Ἑκούσιον μὲν γὰρ τὸ ἐξ | ἀβιάστου γινόμενον συγκαταθέσεως, ἐφ᾽ ἡμῖν δὲ τὸ γινόμενον μετὰ τῆς | κατὰ λόγον τε καὶ κρίσιν συγκαταθέσεως. Διὸ εἴ τι μὲν ἐφ᾽ ἡμῖν, τοῦτο | καὶ ἑκούσιον, οὐ μὴν πᾶν τὸ ἑκούσιον ἐφ᾽ ἡμῖν. Ἑκουσίως μὲν γὰρ καὶ τὰ | ἄλογα ζῷα ὅσα κατὰ τὴν ὁρμήν τε καὶ συγκατάθεσιν τὴν ἐν αὐτοῖς | ποιεῖ, τὸ δὲ ἐπ᾽ αὐτῷ τι εἶναι τῶν γινομένων ὑπ᾽

calentando él, se darán, y no calentando, no se darán), estas cosas dependerían del fuego. También será posible decir las mismas cosas en el caso de cada una de las demás entidades. ¿Por qué, pues, es preciso extenderse, si ya está comprendido lo anterior? Acerca de su uso de los términos no hay reproche. Más bien, creer que se otorga, en las cosas que se dan a través de ellos, alguna ventaja a los animales sobre las demás entidades a través de las cuales algo que les es propio también se da, sin conservarles ninguna otra ventaja más que el término "depende de ellos", eso es lo que debe reprochárseles, o bien porque se engañan a sí mismos, porque el término es común, o bien porque eligen engañar a los demás.

Más aún, alguién podría extrañarse de la siguiente característica de su postura: ¿por qué dicen que lo que depende de nosotros se da cuando nos vemos afectados en el impulso y en el asentimiento, por lo cual preservan asimismo lo que depende de nosotros en todos los animales? En efecto, lo que depende de nosotros no radica, al ocurrir una impresión, en ceder o en tener, por la impresión, un impulso a partir de sí mismo hacia lo que aparece; más bien, esto sería quizá preparativo e indicativo de lo voluntario. Pero ciertamente no es lo mismo lo voluntario y lo que depende de nosotros.[31] En efecto, voluntario es lo que se da a partir de un asentimiento no forzado, pero depende de nosotros lo que se da con el asentimiento que va de acuerdo con la razón y la selección.[32] Por ello, si algo depende de nosotros, eso también es voluntario, pero, ciertamente, no todo lo voluntario depende de nosotros. En efecto, actúan voluntariamente incluso los animales irracionales que actúan según el impulso y el asentimiento que

αὐτοῦ ἴδιον ἀνθρώπου. | Τοῦτο γάρ ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι λογικῷ τὸ ἔχειν ἐν αὐτῷ λόγον τῶν προσπι- | πτουσῶν φαντασιῶν καὶ 184 ὅλως τῶν πρακτέων τε καὶ μὴ κριτήν τε καὶ | εὑρετήν. Διὸ τὰ μὲν ἄλλα ζῷα, ἃ εἴκει ταῖς φαντασίαις μόναις, κατ' | αὐτὰς ἔχει τῶν συγκαταθέσεών τε καὶ τῶν κατὰ τὰς πράξεις ὁρμῶν αἰ- | τίας, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἔχει τῶν προσπιπτουσῶν ἔξωθεν φαντασιῶν αὐτῷ | περὶ τῶν πρακτέων κριτὴν τὸν λόγον, ᾧ χρώμενος ἑκάστην αὐτῶν ἐξετά- | ζει, μὴ μόνον εἰ φαίνεται τοιαύτη, ὁποία φαίνεται, ἀλλὰ καὶ εἰ ἔστι. Κἂν | εὕρῃ ζητῶν κατὰ τὸν λόγον ἀλλοῖον αὐτῆς τοῦ φαίνεσθαι τὸ εἶναι, οὐ διότι | τοιάδε τις φαίνεται συνεχώρησεν αὐτῇ, ἀλλ', ὅτι μὴ καὶ ἔστι τοιαύτη, | ἐνίσταται πρὸς αὐτήν. Οὕτως γοῦν καὶ ἡδέων τινῶν φαινομένων πολλά- | κις ἀπέχεται, καίτοι ὄρεξιν <ἔχων> αὐτῶν, ὅτι μὴ τὸν λόγον ἔσχεν τῷ | φαινομένῳ συνᾴδοντα, ὁμοίως δὲ καὶ συμφέροντα φανέντα τινὰ παρητή- | σατο, τῷ λόγῳ τοῦτο δόξαν.

Εἰ δὲ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐστι ἐν τῇ λογικῇ συγκα- | ταθέσει, ἥτις διὰ τοῦ βουλεύεσθαι γίνεται, οἱ δὲ ἐν τῇ συγκαταθέσει τε | καὶ ὁρμῇ φασιν εἶναι, ὅτι καὶ ἀλόγως γίνεται, δῆλοι δι' ὧν λέγουσιν ῥᾳθυ- | μότερον περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν διαλαμβάνοντες, <ὅτι> οὔτε ὅτι ποτ' ἐστὶν | αὐτό, οὔτε ἐν τίνι γίνεται, λέγουσιν. Τὸ γὰρ εἶναι λογικῷ οὐδὲν ἄλλο ἐστίν, | ἢ τὸ ἀρχὴν πράξεων εἶναι. Ὡς γὰρ ἄλλῳ ἐν ἄλλῳ τὸ εἶναι, τῷ μὲν ζῴῳ | ἐν τῷ ὁρμητικῷ, τῷ δὲ πυρὶ ἐν τῷ θερμῷ τε καὶ θερμαντικῷ, ἄλλῳ δὲ | ἐν ἄλλῳ, οὕτως δὲ τῷ

está en ellos, pero es propio del ser humano que dependa de él alguna de las cosas que suceden por él. En efecto, para el ser humano, el ser racional consiste en tener en sí mismo a la razón como discriminadora y descubridora de las impresiones que se forman y, en general, de lo que debe hacerse o no. Por ello, los demás animales, quienes ceden a las solas impresiones, tienen en ellas las causas de los asentimientos y de los impulsos en cada una de sus acciones. Pero el ser humano tiene a la razón como discriminadora de las impresiones que le vienen de fuera, acerca de las cosas que deben hacerse, usando la cual examina cada una de ellas, no sólo si aparece de tal modo, sino también si es real. Si en la búsqueda racional se da el caso de que descubrió que su ser es distinto de su aparecer, no cedió a ella porque es de este modo, sino que se opone a ella porque no es realmente de tal clase. En todo caso, es de esta manera que a menudo rehúye incluso ciertos placeres aparentes, a pesar de que tenga deseo de ellos, porque no tuvo una razón que concordara con lo aparente. Asimismo rechazó incluso algunas cosas que le parecieron convenientes, habiéndose opinado esto por la razón.

Si lo que depende de nosotros radica en el asentimiento racional, el cual se produce a través de la deliberación, y ellos afirman que radica, más bien, en el asentimiento y el impulso, entonces, puesto que también se dan irracionalmente, es manifiesto, mediante las cosas que ellos dicen, al analizar muy descuidadamente lo que depende de nosotros, que no dicen ni qué es, cuando se da, ni en qué se da. Porque la esencia de lo racional no es otra cosa sino constituir un principio de acciones. En efecto, así como la esencia de algo diverso está en algo diverso (la del animal está en ser una entidad capaz de tener

ἀνθρώπῳ ἐν τῷ λογικῷ, ὃ ἴσον ἐστὶ τῷ ἐν αὑτῷ | ἀρχὴν ἔχειν τοῦ καὶ ἑλέσθαι τι καὶ μή· καὶ τὸ αὐτὸ ἄμφω, ὥστε ὁ | τοῦτο ἀναιρῶν ἀναιρεῖ τὸν ἄνθρωπον.

Ἐοίκασιν δὲ παραλελοιπότες τὸν | λόγον ἐν τῇ ὁρμῇ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν τίθεσθαι, ὅτι μηκέτ᾽ ἐν τῷ βουλεύεσθαι | λέγουσιν αὐτοῖς τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι προχωρεῖ τὸ σόφισμα. Ἐπὶ μὲν γὰρ | τῆς ὁρμῆς ἔχουσιν λέγειν τὸ ἐπὶ τοῖς ζῴοις εἶναι τὰ γινόμενα καθ᾽ ὁρμήν, | ὅτι μὴ οἷά τε χωρὶς ὁρμῆς τὰ δι᾽ αὐτῶν γινόμενα ποιεῖν, εἰ δ᾽ ἐν τῷ | βουλεύεσθαι τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, ἔνθεν οὐκέτ᾽ αὐτοῖς εἵπετο τὸ μὴ δύνασθαι τὰ | δι᾽ ἀνθρώπου γινόμενα ἄλλως γενέσθαι τῷ τὸν ἄνθρωπον ὄντα βουλευτι- | κὸν μὴ πάντα τὰ γινόμενα δι᾽ αὐτοῦ βουλευόμενον ποιεῖν. Οὐ γὰρ πάντα, | ἃ ποιοῦμεν, βουλευσάμενοι ποιοῦμεν, άλλὰ πολλάκις μέν, οὐ συγχωροῦν- | τος τοῦ καιροῦ τῶν πραχθῆναι δεόντων τῷ βουλεύσασθαι χρόνον, καὶ μὴ | βουλευσάμενοί τινα ποιοῦμεν, πολλάκις δὲ καὶ δι᾽ ἀργίαν ἤ τινα ἄλλην | αἰτίαν. Εἰ δὲ τὰ μὲν βουλευσαμένων ἡμῶν, τὰ δὲ καὶ μὴ βουλευσαμένων | γίνεται, οὐκέτι χώραν ἔχει τὸ λέγειν τὸ τὰ διὰ
185 τοῦ βουλεύεσθαι γινόμενα | ἐπὶ τῷ ἀνθρώπῳ εἶναι τῷ μὴ δύνασθαι ἄλλως τι δι᾽ αὐτοῦ γίνεσθαι. | Ὥστ᾽, εἰ τὰ μὲν βουλευσάμενοι, τὰ δὲ μὴ βουλευσάμενοι ποιοῦμεν, οὐκέθ᾽ | οὕτως τὰ δι᾽ ἡμῶν

impulso, la del fuego, en lo caliente y en ser una entidad capaz de calentar, y la de otra cosa, en algo distinto), así también la del hombre está en ser una entidad capaz de razonar, lo cual es equivalente a tener en sí mismo un principio tanto de elegir algo como de no elegirlo. Y ambos son lo mismo, de modo que quien elimina esto elimina al ser humano.

Sin embargo, al dejar de lado lo racional, parecen ubicar lo que depende de nosotros en el impulso y, puesto que dicen que para ellos lo que depende de nosotros ya no radica en la deliberación, el sofisma tiene éxito. En efecto, en lo tocante al impulso están dispuestos a decir que las cosas que suceden según impulso dependen de los animales. Porque es imposible que, sin impulso, hagan las cosas que se dan a través de ellos. Pero si lo que depende de nosotros radica en deliberar, entonces ya no se sigue de lo que dicen que no sea posible que las cosas que se dan a través del ser humano se den de otro modo, en virtud de que, siendo capaz de deliberar, el ser humano no hace deliberadamente todo lo que se da a través de él. En efecto, no todas las cosas que hacemos, las hacemos habiendo deliberado, sino que, en muchos casos, no concediendo la ocasión el tiempo para deliberar sobre las cosas que deben hacerse, hacemos ciertas cosas sin haber deliberado, mientras que en muchos otros casos, actuamos por pereza o por alguna otra causa. Si algunas cosas se dan habiendo nosotros deliberado sobre ellas, y otras, en cambio, incluso sin haberlo hecho, ya no queda lugar para decir que dependen del ser humano las cosas que se dan a través de deliberar, en virtud de que no es posible que algo se dé de otro modo a través de él. Por ende, si hacemos unas cosas habiendo deliberado y, otras, sin haberlo hecho, las cosas

γινόμενα ἁπλῶς γίνεται, ὡς τὰ γινόμενα διὰ τῶν ζῴ- | ων ἢ διὰ τοῦ πυρὸς ἢ διὰ τῶν βαρέων δύο σωμάτων. Εἰ δ' ἔχομεν καὶ | τοῦ βουλευσάμενοί τι ποιεῖν παρὰ τῆς φύσεως τὴν ἐξουσίαν, δῆλον ὡς | ἔχοιμεν <ἂν> ἐξουσίαν καὶ τοῦ διὰ τοῦ βουλεύσασθαι ἄλλο τι πρᾶξαι, καὶ μὴ | πάντως τοῦτο ὃ καὶ <μὴ> βουλευσάμενοι· <μάτ>ην <γὰρ> ἂν βουλευοίμεθα.

XV Τὸ δ' ἐποχου- | μένους τῷ 'εἰ δὴ τῶν αὐτῶν περιεστώτων ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δὲ ἄλλως | ἐνεργήσει τις, ἀναίτιον κίνησιν εἰσάγεσθαι' διὰ τοῦτο λέγειν μὴ δύνα- | σθαι οὗ πράξει τις πρᾶξαι τὸ ἀντικείμενον, μήποτε καὶ αὐτὸ τῶν ὁμοί- | ως τοῖς προειρημένοις παρορωμένων. Οὐ γὰρ πάντως ἀεὶ τὰ γινόμενα κατὰ | αἰτίαν ἔξωθεν ἔχει τοῦ γίνεσθαι τὴν αἰτίαν. Διὰ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐξου- | σίαν ἐστί τι ἐφ' ἡμῖν, ὅτι τῶν οὕτως γινομένων ἡμεῖς ἐσμεν κύριοι, ἀλλ' | οὐκ ἔξωθέν τις αἰτία. Διὸ <οὐκ> ἀναιτίως τὰ οὕτω γινόμενα γίνεται, παρ' | ἡμῶν τὴν αἰτίαν ἔχοντα. Ὁ γὰρ ἄνθρωπος ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν δι' αὐτοῦ | γινομένων πράξεων, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ τὸ τοῦ πράττειν οὕτως | τὴν ἀρχὴν ἔχειν ἐν αὑτῷ, ὡς τῇ σφαίρᾳ τὸ κατὰ τοῦ πρανοῦς κυλιομέ- | νῃ φέρεσθαι. Διὸ τῶν μὲν ἄλλων ἕκαστον ἕπεται ταῖς ἔξωθεν αὐτῷ περι- | εστώσαις αἰτίαις, ὁ δ' ἄνθρωπος οὔχ, ὅτι ἐστὶν αὐτῷ τὸ εἶναι ἐν τῷ | ἔχειν ἀρχήν τε καὶ αἰτίαν ἐν αὑτῷ, <ὡς> μὴ πάντως ἕπεσθαι τοῖς περιεστῶσιν | ἔξωθεν αὐτῷ.

que se dan a través de nosotros ya no se dan tan sencillamente como las que se dan a través de los animales, a través del fuego o a través de dos cuerpos pesados. Asimismo, si tenemos además el poder de parte de la naturaleza de hacer algo habiendo deliberado, es manifiesto que también tendríamos el poder de hacer otra cosa por haber deliberado, y no en absoluto aquello que habríamos hecho incluso sin haber deliberado. En efecto, habríamos deliberado en vano.

XV El hecho de que, dejándose llevar por la tesis de que 'si uno actúa algunas veces de esta manera y otras de otra dadas las mismas circunstancias, se introduce un movimiento sin causa', digan que uno, por esa razón, no es capaz de hacer lo opuesto de lo que hace, quizás sea también de las cosas que, como las anteriores, han sido pasadas por alto. Pues no siempre las cosas que se dan por una causa tienen en todos los casos una causa externa de que se den. En efecto, es debido a tal poder, que hay algo que depende de nosotros, pues nosotros tenemos, y no una causa externa, el control sobre las cosas que así se dan. Por esta razón, las cosas que se dan de este modo no se dan sin causa, pues tienen su causa de parte de nosotros. El ser humano es, pues, principio y causa de las acciones que se dan a través de él,[33] e, incluso, del mismo modo que la esencia de la esfera es dejarse ir cuesta abajo cuando rueda, la esencia del ser humano es esto: tener en sí mismo la causa de actuar de una manera determinada. Por ello, cada una de las demás cosas se sigue de las causas que desde fuera la circundan, pero el ser humano no, porque su esencia radica en tener el principio y la causa en sí mismo, de manera que no necesariamente sigue a las cosas que desde fuera lo circundan.

Καὶ γὰρ <εἰ> ἦν ἡμῖν ἡ περὶ τῶν πρακτέων κρίσις πρὸς | ἕνα γινομένη σκοπόν, ἴσως <ἂν> εἶχέ τινα λόγον τὸ ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν | ὁμοίας ἡμῖν γίνεσθαι τὰς κρίσεις. Ἐπεὶ δ' οὐχ οὕτως ἔχει (αἱρούμεθα | γάρ, ἃ αἱρούμεθα, ποτὲ μὲν διὰ τὸ καλόν τι, ποτὲ δὲ διὰ τὸ ἡδύ, ποτὲ | δὲ διὰ τὸ σύμφορον, καὶ ού ταὐτὰ τούτων ποιητικά), ἐνδέχεται νῦν μὲν | ἐπὶ τὸ καλὸν κινηθέντας ἡμᾶς τάδε τῶν περιεστώτων προκρίνειν, αὖθις | δὲ ἄλλα, πρὸς τὸ ἡδὺ ἢ τὸ συμφέρον τὴν ἀναφορὰν τῆς κρίσεως ποιου- | μένους.

Ὡς γὰρ ού ζητοῦμεν ἄλλην τινὰ αἰτίαν, δι' ἣν κατὰ βαρύτητα τὴν | ἐν αὐτῇ ἡ γῆ φέρεται κάτω, ἢ δι' ἣν αἰτίαν, ἃ πράσσει τὸ ζῷον, πράσσει | καθ' ὁρμήν, τῷ ταύτην ἕκαστον αὐτῶν τὴν αἰτίαν ἐξ αὐτοῦ πρὸς τὰ γι- | νόμενα συντελεῖν, τοιοῦτον ὂν τὴν
186 φύσιν, οὕτως οὐδ' ἐπὶ τῶν ἄλλοτ' | ἄλλως ὑφ' ἡμῶν γινομένων ἐπὶ περιεστῶσι τοῖς αὐτοῖς ἄλλην τινὰ αἰτίαν | ἀπαιτητέον παρ' αὐτὸν τὸν ἄνθρωπον. Τοῦτο γὰρ ἦν τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, | τὸ γὰρ ἀρχὴ καὶ αἰτία εἶναι τῶν δι' αὐτοῦ γινομένων πράξεων.

Τὸ δὲ | λέγειν καὶ τοὺς βουλευσαμένους τῷ φαινομένῳ συγκατατίθεσθαι, καὶ διὰ | τοῦτο καὶ τῇ φαντασίᾳ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἕπεσθαι, οὐκ ἀληθές. | Ού γὰρ φαντασία τὸ φαινόμενον πᾶν. Ἡ μὲν γὰρ φαντασία ἁπλῆ τε καὶ | χωρὶς λόγου ὑπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων γίνεται, ἐοικυῖα ταῖς αἰσθη- | τικαῖς ἐνεργείαις, διὸ καὶ τὴν ἰσχὺν ἐν τοῖς ἀλόγοις

En efecto, si para nosotros fuera el caso de que la selección de las acciones que deben realizarse se hiciera en relación con una sola meta, quizás hubiera habido una razón de que nuestras selecciones acerca de las mismas fueran similares. Pero dado que esto no es así (pues elegimos las cosas que elegimos, a veces por algo bello, otras veces por algo placentero, y otras por algo conveniente, y no son las mismas las cosas que las producen), es posible que nosotros, movidos ahora hacia lo bello, prefiramos, de entre las cosas que nos circundan, a unas, y, por el contrario, a otras, cuando remitimos la selección a lo placentero o lo conveniente.

Así como no buscamos una causa distinta por la cual la tierra es movida hacia abajo conforme al peso que está en ella, ni una por la cual el animal hace conforme al impulso lo que hace, en virtud de que contribuye desde sí mismo con esta causa a que se den las cosas, siendo tal cosa su naturaleza, del mismo modo no debe exigirse una causa distinta aparte del ser humano mismo, en el caso de las cosas que en las mismas circunstancias se producen por nosotros, a veces de una manera, y a veces de otra. En efecto, la esencia del ser humano es ésta: ser principio y causa de las acciones que se dan a través de él.

Sin embargo, no es verdad decir que incluso quienes deliberaron asienten a lo que aparece, y que, por esto, también siguen a la impresión del mismo modo que los demás animales. En efecto, no todo lo que aparece es una impresión.[34] La impresión se da simple y separadamente de la razón por las cosas que desde fuera nos afectan, de manera semejante a las actividades sensoriales (por lo cual, también, tiene fuerza sobre todo en

ζῴοις ἔχει μάλιστα, | φαίνεται δέ τινα καὶ διὰ λόγου τε καὶ παρὰ συλλογισμοῦ τὴν αἰτίαν τοῦ | φαίνεσθαι λαμβάνοντα, ἃ οὐκέτ᾽ ἄν τις φαντασίας λέγοι. Ὁ γὰρ διὰ τὸν | γινόμενον παρ᾽ αὐτοῖς ἐν τῷ βουλεύεσθαι συλλογισμὸν συγκαταθέμενός τινι | αὐτὸς αὑτῷ τῆς συγκαταθέσεως αἴτιος. |

XVI Ἀλλ᾽ ὅτι μὲν οὔτε σώζουσι τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν οἱ λέγοντες πάντα καθ᾽ εἱ- | μαρμένην <γίνεσθαι> (οὐ γὰρ περὶ οὗ ζητοῦμεν, εἰ σώζεται κατ᾽ αὐτούς, | τοῦτο σώζουσιν οἵ γε καὶ αἰτίαν ἀποδιδόναι πειρῶνται τοῦ μηδὲ τὴν ἀρχὴν | δυνατὸν εἶναι τὸ πρᾶγμα), οὐδὲ ἣν ἀποδιδόασιν αἰτίαν ἐπ᾽ ἀναιρέσει τῆς | τοιαύτης ἐξουσίας, ἀληθής, μὴ ἔχουσά τι εὔλογον, ἐκ τῶν εἰρημένων | γνώριμον. Ἀλλὰ μὴν τοῖς ἀναιροῦσιν τὸ εἶναί τι οὕτως ἐφ᾽ ἡμῖν ἕπεται | τὸ συγχεῖν τε καὶ ἀνατρέπειν, ὅσον ἐπ᾽ αὐτοῖς, τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον. |

Εἰ γάρ, ἐχόντων μὲν οὕτως τῶν πραγμάτων ὡς ἔχει (οὐδὲ γὰρ αὐτῶν τινα | πεῖσαι δυνατὸν μὴ πράττειν, ἃ πράττουσιν, ὡς ἔχοντας τοῦ καὶ πράττειν | αὐτὰ καὶ μὴ πράττειν τὴν ἐξουσίαν, μή τι γε τῶν ἄλλων τινά· τοσαύτην | ἰσχὺν ἔχει τἀληθὲς καὶ τὴν παρὰ τῶν γινομένων μαρτυρίαν ἐναργῆ), εἰ | δὴ τούτων οὕτως ἐχόντων ἰσχὺν αὐτῶν ἡ δόξα τοσαύτην λάβοι, ὡς πάν- | τας ἀνθρώπους πιστεῦσαι, ὅτι ἡμεῖς μὲν οὐδενὸς κύριοι, ἑπόμεθα δὲ τοῖς | περιεστῶσιν ἀεί, τούτοις ἐνδιδόντες τε καὶ συγκατατιθέμενοι, καὶ πράττο- | μέν τε ἃ πράττομεν τῷ πάντως ὀφείλειν ταῦτα πράττειν (μὴ γὰρ εἶναι | δυνατὸν ἡμῖν ὄντων τῶν περιεστώτων

los animales irracionales); en cambio, aparecen algunas cosas —a las cuales ya nadie llamaría impresiones— que reciben la causa de su aparecer, tanto a través de la razón como de parte del razonamiento. En efecto, el que asiente a alguna de ellas debido al razonamiento que se da en la deliberación, es él mismo causa para sí mismo del asentimiento.

XVI Sin embargo, a partir de lo que hemos dicho, se comprende que ni preservan lo que depende de nosotros, quienes afirman que todo se da según destino (pues no preservan esto sobre lo cual investigamos, al menos si se preserva según aquellos que intentan ofrecer una explicación de que, desde un principio, el hecho en cuestión no es posible), ni es verdadera la causa que ellos ofrecen de que se anule tal poder, puesto que no tiene nada de razonable. Ahora bien, quienes anulan el hecho de que exista algo que dependa de nosotros de esta manera, consecuentemente confunden y perturban, en la medida en que depende de ellos, la vida de los seres humanos.[35]

En efecto, siendo las cosas como de hecho son (pues tan fuerte es la verdad y evidente el testimonio de las cosas que se dan, que ni siquiera es posible convencer a alguno de ellos de no hacer las cosas que hacen en la creencia de que tienen el poder tanto de hacerlas como de no hacerlas, y menos aún a alguna de las demás personas), si la opinión de ellos cobrara tal fuerza que todos los seres humanos creyeramos que no tenemos el control de nada y que seguimos siempre a las circunstancias, cediendo y asintiendo a ellas, y que hacemos lo que hacemos por estar necesariamente obligados a hacerlo (pues no nos es posible, siendo tales las circunstancias, hacer algo

τοιούτων ἄλλο τι ποιεῖν), οὐ πράττο- | μέν τε πάλιν ὁμοίως διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀντιβαίνειν τοῖς περιεστῶσιν οὔ- | σιν τοιούτοις, τί ἄλλο ἢ συμβήσεται πάντας ἀνθρώπους διὰ τὴν τοιάνδε | πίστιν τὰ μὲν ὅσα μετὰ πόνου τινὸς καὶ φροντίδος γίνεται,
187 τούτοις μὲν | χαίρειν λέγειν, αἱρεῖσθαι δὲ τὰς μετὰ ῥαστώνης ἡδονάς, ὡς πάντως ἐσο- | μένων τῶν ὀφειλόντων γενέσθαι, <κἂν> μηδὲν αὐτοὶ περὶ αὐτῶν <ποι>ῶσιν καλόν; | Οὕτως δ' αὐτῶν διακειμένων καὶ τῶν πραττομένων ἀκολουθούντων ταῖς | αἱρέσεσιν αὐτῶν (οὐ γὰρ δὴ διὰ τὴν περὶ αὐτῶν ἐψευσμένην πίστιν ἄλλως | πως ἕξει τὰ πράγματα <ἢ> ὡς ἔχει) ἄλλο τι ἢ τῶν μὲν καλῶν παρὰ πάντων ὀλιγωρία τις ἔσται (πάντων γὰρ ἡ κτῆσίς τε καὶ παρουσία τῶν | τοιούτων μετὰ καμάτου περιγίνεται), τῶν δὲ κακῶν αἵρεσις ἅτε γινομένων | μετὰ ῥαστώνης τε καὶ ἡδονῆς;

Πρὸς οὓς τίς ἂν ὁ παρὰ τούτων εἴη λόγος, | ὧν πεισθέντες τοῖς δόγμασιν ἦλθον ἐπὶ ταῦτα; Λέγοιεν ἂν γὰρ δικαίως | πρὸς αὐτούς, εἰ αἰτιῷντο αὐτούς, ὅτι μὴ οἷόν τε ἦν αὐτοῖς τῶν περιεστώ- | των ὄντων τοιούτων ἀλλοῖόν τι πράττειν. Οἷς πῶς ἐπιτιμήσουσιν εὐλόγως | οἱ διὰ τῶν δογμάτων τούτων αὐτοῖς διδάσκαλοι γεγονότες; Μᾶλλον δὲ οὔτε | ἐπιτιμήσεις οὔτε κολάσεις οὔτε προτροπὴ οὔτε τιμὴ οὔτ' ἄλλο τι τῶν | τοιούτων τὴν οἰκείαν σώσει κατ' αὐτοὺς φύσιν, ἀλλ' ἔσται καὶ τούτων | ἕκαστον γινόμενον κατηναγκασμένως, ὥσπερ κἀκεῖνα, ἐφ' οἷς ταῦτα γίνε- | ται.

Πῶς γὰρ <ἂν> ἔτι Ἀλέξανδρος ὁ Πριάμου ἐν αἰτίᾳ εἴη ὡς διαμαρτὼν | περὶ τὴν τῆς Ἑλένης ἁρπαγήν; Πῶς δ' ἂν Ἀγαμέμνων εὐλόγως αὑτοῦ | καταψηφίζοιτο λέγων 'οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι';

distinto), y, asimismo, por el contrario, que no hacemos lo que no hacemos por el hecho de que no podemos oponernos a las circunstancias que son de tal tipo, entonces ¿qué podría suceder sino que todos los seres humanos, debido a tal creencia, rehuirían a cuantas cosas se dan con algún esfuerzo y atención, y elegirían, en cambio, los placeres fáciles, puesto que necesariamente se dará lo que debe darse aun cuando ellos no hicieran nada bello al respecto? Estando ellos así dispuestos y siendo consecuentes con sus elecciones (pues ciertamente no es a causa de su creencia falsa sobre los hechos que éstos serán distintos de como son), ¿qué otra cosa se dará sino cierto menosprecio de parte de todos por las cosas bellas (pues la adquisición y el cuidado de todas las cosas de ese tipo implica un trabajo constante) y la elección de las cosas malas que se dan con facilidad y placer?

¿Cuál sería el argumento de ellos en contra de aquellos que llegaron a esto por creer en sus doctrinas? Pues si fueran a responsabilizarlos, dirían justificadamente contra ellos que no les era posible, siendo tales las circunstancias, hacer algo distinto. ¿Cómo sería razonable que los censuraran los que, gracias a estas doctrinas, llegaron a ser sus maestros? Más bien, ni censuras, ni castigos, ni exhortación, ni honra, ni ninguna de esa clase de cosas conservará, según ellos, su naturaleza propia, sino que cada una de ellas, y también aquellas en las cuales se dan éstas, será algo que se da necesariamente.

En efecto, en el caso del rapto de Helena, ¿cómo podría Alejandro, hijo de Príamo, al haberse equivocado, ser culpable? Y ¿cómo podría Agamenón condenarse razonablemente a sí mismo afirmando 'ni yo mismo lo niego'?[36] En efecto, hubiera

Εἰ μὲν γὰρ εἶχεν ἐξουσίαν | ὑπεριδεῖν ἢ Ἀλέξανδρος τῶν τότε περιεστώτων αὐτὸν καὶ παρακαλούντων | ἐπὶ τὴν ἁρπαγήν [ἢ Μενέλαος τῶν ἀγανακτεῖν ἐπαιρόντων] ἢ Ἀγαμέμ- | νων, ἐφ᾽ οἷς ὡς ἂν ἁμαρτήσας αὐτοῦ κατατρέχει, εὐλόγως ἂν ἦσαν ἐν | αἰτίᾳ. Εἰ δ᾽ ἦν πάλαι καὶ πρόπαλαι καὶ πρὸ τοῦ τὴν ἀρχήν τινα αὐτῶν | γενέσθαι ἀληθὲς περὶ ἑκάστου προλεγόμενον τούτων ἕκαστον, ἐφ᾽ οἷς ποι- | ήσας εὐθύνεται, πῶς ἂν ἔτ᾽ αὐτῶν τῶν γενομένων τὴν αἰτίαν ἔχοιεν; Πῶς | δέ τις ἐξηγήσεται καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι τάς τε ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας; | Εἰ γὰρ οὕτως ἐστὶ δι᾽ ἡμῶν, πῶς ἔτ᾽ ἂν εὐλόγως οἱ μὲν εἶεν ἐν ἐπαίνοις, | οἱ δὲ ἐν ψόγοις; Οὐδὲν γὰρ ἄλλ᾽ ἢ συνηγορίαν τοῖς κακοῖς τὸ δόγμα | τοῦτο προξενεῖ. Ὁρῶμεν γοῦν τῶν μὲν ἀγαθῶν τε καὶ καλῶν πράξεων | οὐδένα τὴν εἱμαρμένην οὐδὲ τὴν ἀνάγκην αἰτιώμενον, τοὺς δὲ κακοὺς δι᾽ | ἐκείνην τοιούτους εἶναι λέγοντας. Ὃ πιστεύσαντες καὶ τοὺς
188 φιλοσόφους λέ- | γειν πῶς οὐ μετὰ παρρησίας αὐτοί γε ἐπὶ ταῦτα ἐλεύσονται τούς τε ἄλλους | προτρέψουσιν;

XVII Πῶς δ᾽ ἂν σῴζοιεν τοιαῦτα λέγοντες τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν | γινομένην τῶν θνητῶν πρόνοιαν; Εἰ γὰρ αἵ τε τῶν θεῶν ἐπιφάνειαι, ἅς | φασιν γίνεσθαί τισιν, κατά τινα γίνονται προκαταβεβλημένην αἰτίαν, ὡς πρὸ | τοῦ γενέσθαι τινὰ αὐτῶν ἀληθὲς εἶναι τὸ τοῦδε μὲν ἔσεσθαί τινα ἐκ θεῶν | κηδεμονίαν, τοῦδε δὲ μή, πῶς ἂν ἔτι τοῦτο πρόνοιάν τις δικαίως λέγοι, | τὴν οὐ κατ᾽ ἀξίαν γινομένην, ἀλλὰ κατά τινα ἀνάγκην προκαταβεβλημένην;

sido razonable que fueran culpables, si Alejandro hubiera tenido el poder de desdeñar las circunstancias de entonces, que lo invitaban al rapto, o Agamenón el de desdeñar aquellas cosas que se reprocha en la creencia de haberse equivocado. Pero si desde hace mucho tiempo, o aun antes de eso, e incluso antes de que se diera el comienzo de estos sucesos, era verdadera cada una de estas cosas dichas más arriba acerca de cada uno de estos sucesos, por los cuales, habiéndolos hecho, se les reprende, ¿cómo, aun así, podrían tener la culpa de los sucesos mismos? ¿Cómo explicará alguien que tanto las virtudes como los vicios también dependen de nosotros? Porque, si es así, a través de nosotros, ¿cómo sería todavía razonable que unos fueran objeto de alabanzas, y otros, de censuras? En efecto, esta doctrina no hace sino proveer una defensa a los malos. Pues en todo caso no vemos que nadie culpe al destino ni a la necesidad, ni de las acciones buenas ni de las bellas, pero sí a los malos que alegan que son tales por aquél. Creyendo que incluso los filósofos lo afirman, ¿cómo no correrán ellos mismos hacia estas cosas con toda libertad, y cómo no exhortarán a ellas?

XVII ¿Cómo preservarían quienes dicen semejantes cosas la providencia hacia los mortales que se da de parte de los dioses? En efecto, si las manifestaciones de los dioses, que se dice que se producen para ciertas personas, ocurren según una causa antepuesta, de manera que, antes de que nazca cualquiera de ellos, es verdadero el hecho de que, de alguno, habrá cierta protección por parte de los dioses, pero no de otro, ¿cómo se justificaría llamar a esto "providencia" si se da, no por mérito sino por una necesidad antepuesta? ¿Cómo se preservaría, ade-

| Πῶς δ᾽ ἂν σῴζοιτο καὶ ἡ πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσέβεια τῶν εὐσεβεῖν δοκούν- |των, διότι μὴ ἐπ᾽ αὐτοῖς ἦν τὸ τοῦτο μὴ ποιεῖν, οὕτως ποιούντων; Γί- | νοιτο δ᾽ ἂν καὶ παρὰ τῶν θεῶν, εἰς οὓς γίνεταί τι παρὰ τοὺς ἄλλους | πλέον, ὅτι καὶ τούτων ἦσαν αἱ ἀρχαὶ καὶ πρὸ τοῦ τούτους εἶναι προκατα- | βεβλημέναι.

Πῶς δ᾽ οὐκ ἀναιροῖεν ἂν καὶ μαντικήν, τῆς ἀπὸ μαντικῆς χρείας ἀναιρουμένης; Τί γὰρ ἂν ἢ μάθοι ἢ διὰ τὸ μαθεῖν παρὰ τῶν | μάντεων φυλάξαιτ᾽ ἄν τις, εἰ μόνα ταῦτα ἡμῖν τε μαθεῖν ἐκείνοις τε | μηνῦσαι δυνατόν, ὧν τὸ μαθεῖν ἡμᾶς καὶ ποιῆσαι ἢ μὴ ποιῆσαί τι ἕκαστον | ἦν καὶ πρὸ τῆς ἡμετέρας γενέσεως κατηναγκασμένον, τοῦ τε ἐμμένειν τοῖς | ὑπὸ τῶν θεῶν προαγορευομένοις οὐχ ἡμεῖς κύριοι τῷ τῶν ἐσομένων ὑφ᾽ | ἡμῶν προκαταβεβλῆσθαι τὰς αἰτίας;

XVIII Ἀλλ᾽ ὅτι μὲν τὸ δόγμα τοῦτο ἀνα- | τροπῆς αἴτιον παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων βίου, παντί που μαθεῖν ῥᾴδιον, | ὅτι δὲ καὶ ψεῦδος, ἱκανὸν μαρτύριον τὸ μηδ᾽ αὐτοὺς τοὺς προστάτας | αὐτοῦ δύνασθαι πείθεσθαι τοῖς ὑφ᾽ αὐτῶν λεγομένοις. Οὕτω γὰρ ἐν πᾶσι | τοῖς λόγοις φυλάσσουσιν τὸ ἐλεύθερόν τε καὶ αὐτεξούσιον, ὡς μὴ ἀκούσαν-| τές ποτε παρ᾽ ἄλλου τοιούτου τινὸς δόγματος, τοῦτο μὲν προτρέπειν | τινὰς πειρώμενοι, ὡς τοῦ τε ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν
189 τοῦτο τὴν ἐξουσίαν | ἔχοντες αὐτοί, καὶ τῶν προτρεπομένων διὰ τοὺς παρ᾽ αὐτῶν λόγους | αἱρεῖσθαί τινα δυναμένων <ὧν> ἔπραξαν ἂν τἀναντία αὐτῶν σιωπώντων, | τοῦτο δὲ ἐπιτιμῶντες καὶ ἐπιπλήττοντές τισιν ὡς οὐ τὰ προσήκοντα |

más, la piedad hacia los dioses de quienes tienen fama de ser piadosos, puesto que, al actuar de esta manera, no dependía de ellos no hacerlo? Quienes tuvieran una ventaja sobre los demás, también ella provendría de los dioses, puesto que incluso los principios de estas ventajas estarían antepuestos antes de que ellos existan.

Y ¿cómo no anularían también la mántica cuando anulan su utilidad?[37] ¿Qué podría uno aprender, o de qué podría uno prevenirse por haber aprendido de los profetas, si las únicas cosas que nosotros podemos aprender y ellos revelar son tales, que el hecho de que aprendamos cada una de ellas y de que las hagamos o no, sería necesario incluso antes de nuestro nacimiento, y si no está bajo nuestro control atenernos a las predicciones de los dioses en virtud de que han sido antepuestas las causas de lo que llegará a ser por nosotros?

XVIII En cierto modo, para cualquiera es fácil comprender que esta doctrina es causa de perturbación de toda la vida humana. Y de que es falsa, prueba suficiente es el hecho de que ni siquiera sus propios defensores son capaces de atenerse a las cosas que ellos mismos afirman. En efecto, así preservan en sus discursos lo libre y la autodeterminación, como si nunca hubieran escuchado de otra persona alguna opinión de ese tipo: por una parte, intentan exhortar a algunas personas a hacer algo bajo el supuesto de que ellas tienen el poder de hacerlo o no hacerlo, pudiendo, las personas que se persuadieron, gracias a los argumentos que reciben de ellos, elegir ciertas cosas cuyos opuestos ellas habrían hecho aunque ellos hubieran permanecido callados; pero, por otra, castigan esto y reprenden a algunas personas, porque, según ellos, no hacen lo

πράττουσιν. Ἀλλὰ καὶ συγγράμματα πλείω καταλείπουσίν τε καὶ συγγρά- | φουσιν, δι᾿ ὧν ἀξιοῦσιν παιδεύεσθαι τοὺς νέους, οὐχ ὡς κεκωλυμένοι | τοῦτο <μὴ> συγγράφειν διὰ τὸ τὰ περιεστῶτα αὐτοῖς εἶναι τοιαῦτα, ἀλλ᾿ ὡς | ὃν μὲν ἐπ᾿ αὐτοῖς συγγράφειν τε καὶ μή, αἱρούμενοι δὲ τὸ γράφειν | διὰ φιλανθρωπίαν. |

XIX Ἐπαύσαντο δ᾿ ἂν τῆς ἐν τοῖς λόγοις φιλοτιμίας καὶ συνεχώρησαν τῷ | εἶναι τὸ ἐφ᾿ ἡμῖν ἐλεύθερόν τε καὶ αὐτεξούσιον καὶ κύριον τῆς τῶν ἀντι- | κειμένων αἱρέσεώς τε καὶ πράξεως ἐπὶ περιεστῶσιν <τοῖς αὐτοῖς, εἰ τοῖς παρὰ πάντων ὡμολογημένοις προσέσχον. Ἔστι γὰρ νόμος> ἀνθρώποις δίκαιος | γίνεσθαι πεπιστευμένος ὁμοίως ἰδιώταις τε καὶ νομοθέταις. Ἔστι δὲ τοῦτο | τὸ συγγινώσκεσθαι μὲν ἀξίους εἶναι τοὺς ἀκουσίως τοιοῦτόν τι πράξαντας, | οὐχ ὡς ἐπὶ τῷ γιγνομένῳ πράγματι τῆς κολάσεως ὁριζομένης, ἀλλ᾿ ἐπὶ | τῷ τρόπῳ τῆς πράξεως· ὅπερ οὔτε τῶν ἄλλων τις οὔτε αὐτῶν τούτων | ὡς οὐ καλῶς ἔχον αἰτιᾶται. Καίτοι τί τῶν δι᾿ ἄγνοιαν [πραττομένων] ἁμαρτα- | νόντων ἢ βίᾳ ἧττον ἂν εἶεν συγγνώμης ἄξιοι <οἱ> εἰδότες μὲν ἃ πράττουσιν, | οὐκ ἔχοντες δὲ ἐν αὐτοῖς τὴν ἐξουσίαν τοῦ, τούτων αὐτοῖς περιεστώτων, | ἃ πάντως αὐτοῖς καὶ ἐξ ἀνάγκης περιεστάναι δεῖ, ἄλλο τι παρ᾿ ἃ πράττου- | σιν <πράττειν> τῷ τὴν φύσιν αὐτῶν εἶναι τοιαύτην, καὶ εἶναι τὸ κατὰ τὴν | οἰκείαν αὐτοῖς φύσιν ἕκαστα πράττειν ὧν πράττουσιν καθ᾿ εἱμαρμένην, ὡς | τοῖς βαρέσιν ἀφεθεῖσιν ἄνωθεν τὸ φέρεσθαι κάτω, καὶ τοῖς περιφερέσι τὸ | κατὰ τοῦ πρανοῦς, εἰ ἀφεθεῖεν, ἀφ᾿ αὐτοῦ κινεῖσθαι; Ὅμοιον γὰρ τούτῳ | τὸν ἵππον κολάζειν ἀξιοῦν, ὅτι μὴ

que deben. Sin embargo, incluso siguen escribiendo muchos libros y los dejan a la posteridad,[38] por los cuales pretenden educar a los jóvenes, pero no en la creencia de que, debido a que eran tales sus circunstancias, han estado impedidos de no escribirlos, sino en la creencia de que dependía de ellos escribir o no, eligiendo escribir por filantropía.

XIX Habrían puesto fin a esta ambición en sus discursos, y concedido que lo que depende de nosotros es libre, autodeterminado y tiene el control sobre la elección de opuestos y sobre la acción en las mismas circunstancias, si hubieran puesto atención a las cosas en las cuales todos están de acuerdo. Pues hay una ley que se considera justa por los hombres, tanto particulares como legisladores, y es ésta: 'quienes involuntariamente han hecho algo de tal tipo, son dignos de merecer el perdón' dado que el castigo se define, no en referencia al acto que se realiza, sino al modo de la acción; a esa ley ni ellos mismos ni nadie más impugnan, en la creencia de que no es noble hacerlo. Sin embargo, quienes saben lo que están haciendo, pero, por hallarse en circunstancias en las cuales deben hallarse por necesidad, no tienen en sí mismos el poder de hacer algo distinto de las cosas que hacen, en virtud de que su naturaleza es de tal tipo y de que por destino se hacen las cosas que se hacen según la naturaleza propia (como en el caso de las cosas pesadas que se arrojan es según destino ser llevadas de arriba abajo, y, en el caso de las cosas redondas, moverse por sí mismas en un plano inclinado, si son empujadas), ¿por qué serían éstos menos dignos de perdón que quienes yerran ya sea por ignorancia o a la fuerza? En efecto, parecido a esto, es considerar justo castigar a un caballo porque no es un ser

ἔστιν ἄνθρωπος, καὶ τῶν ἄλλων ζῴων | ἕκαστον, ὅτι ταύτης τῆς τύχης καὶ μὴ βελτίονος τετυχήκασίν τινος. Ἀλλ᾽ | οὐδεὶς Φάλαρις οὕτως ὠμός τε καὶ ἀνόητος, ὡς ἐπί τινι τῶν οὕτως γινο- | μένων κολάζειν τὸν ποιήσαντα. Ἐπὶ τίσιν οὖν αἱ κολάσεις εὔλογοι; Οὐκ | ἐπ᾽ ἄλλοις τισίν, ἢ ἐπὶ τοῖς παρὰ τὴν αὐτῶν μοχθηρὰν αἵρεσιν γινομένοις. | Ἐφ᾽ ὧν γὰρ αὐτοὶ τὴν ἐξουσίαν τῆς αἱρέσεως ἔχοντες, καταλιπόντες τὸν | σκοπὸν τῶν πραττομένων ὑφ᾽ αὐτῶν ποιεῖσθαι τό τε καλὸν καὶ τὸν νό- | μον, κέρδους χάριν ἢ ἡδονῆς τινος, ὑπερορῶντες ἐκείνων, πράττουσι τὰ | φαῦλα, τούτους ἀξίους ἡγοῦνται κολάσεως πάντες ἄνθρωποι, συγγνώμην | διδόντες τοῖς οὐχ οὕτως ἁμαρτάνουσιν.

Ὥρα δὴ πᾶσιν τοῖς κακοῖς τὸ | θαυμαστὸν δόγμα τοῦτο παρὰ τῶν φιλοσόφων μαθοῦσιν διδάσκειν τοὺς | διδάσκοντας, ὅτι εἰσὶ καὶ αὐτοὶ συγγνώμης <ἄξιοι>, οὐδὲν ἔλαττον τῶν ἀκου- | σίως ἁμαρτανόντων. Οὐ γὰρ ὑπό τινος ἔξωθεν καταναγκάζοντος αὐτοὺς | ποιοῦσιν ἃ ποιοῦσιν, οἷον ἴσως ἐνῆν αὐτοῖς καὶ φυλάξασθαι, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῆς | φύσεως τῆς ἐν αὐτοῖς οὐδὲν οἷόν τ᾽ ἐστὶν λυθέντας ποιῆσαι καὶ αἰτίας | οὐδὲν οὐδ᾽ αὐτοῖς τοῖς ἁμαρτανομένοις ἄξιον. Εἰ δ᾽ οὔτ᾽ ἄλλος τις οὐδ᾽ οἱ τοῦ | δόγματος τούτου κύριοι συγγνώμην δοῖέν τινι ταύτην τῶν ἁμαρτανομένων | φέροντι τὴν αἰτίαν ὡς ψεῦδός τι [καὶ ψευδεῖ] λέγοντι, δῆλον ὡς ὑπὸ τούτων | καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὁμοίως πεπίστευται τὸ εἶναι τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν | οὐχ οἷον ὑπὸ τούτων πλάσσεται, ὅταν εἰς τὸ πρόβλημα μελετῶντες λέγω- | σιν, ἀλλ᾽ οἵῳ εἶναι αὐτῷ [δεῖ] διὰ τῶν ἔργων οὗτοί τε αὐτοὶ καὶ πάντες | ἄνθρωποι μαρτυροῦσιν. Εἰ γὰρ ἦσαν οὕτως ἔχειν πεπιστευκότες, συνεγί- | γνωσκον ἂν πᾶσιν τοῖς ἁμαρτάνουσιν ὡς οὐκ ἔχουσιν τοῦ μὴ πάντα πράτ- | τειν ἐξουσίαν.

humano, y, a cada uno de los demás animales, porque les ha tocado esta suerte y no una mejor. Sin embargo, ningún Falaris es tan cruel e insensato que, en alguno de los casos que se dio de este modo, castigue al agente.[39] Ahora bien, ¿en qué casos son razonables los castigos? No en otros sino en aquellos que se dan a causa de su propia elección malvada. En efecto, en los casos en que ellos mismos tienen el poder de elección, dado que dejan de lado que el objetivo de las cosas que hacen es hacer lo noble y la ley, y que, pasándolos por alto en vista de ganancia o de algún placer, hacen cosas indignas, todos los hombres consideran que ellos merecen el castigo, dando su perdón a quienes no yerran de esta manera.

Ya es hora de que todos los malos que aprendieron esta doctrina desconcertante de parte de los filósofos, enseñen a sus maestros que también ellos son dignos de perdón, no menos que quienes yerran involuntariamente. Pues no hacen lo que hacen por algo externo que los obligue, tal que les fuera posible incluso precaverse de ello, pero no es posible que algo los libere de la naturaleza que está en ellos, y nada hay digno de culpa, ni siquiera en las cosas en que yerran. Pero si nadie más, ni siquiera los que detentan esta doctrina, perdonaría a quien se disculpa de sus yerros diciendo algo que es falso, es manifiesto que ellos e igualmente todos los demás han creído que lo que depende de nosotros no es como ellos lo presentan cada vez que se ocupan del problema, sino del modo en que, a través de sus actos, estos mismos y todos los seres humanos lo demuestran. Pues si hubieran creído que esto es así, hubieran perdonado todas las cosas a los que yerran porque no tienen el poder de no hacer ninguna.

XX Ἀλλ᾽ ὅτι μὲν καὶ ἔστι τι ἐφ᾽ ἡμῖν ὀνομάσαι, καὶ οὐ διά | τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἀναιτίως τι γίνεται, τῷ τῶν οὕτως γινομένων αἴτιον | τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ἀρχὴν αὐτὸν ὄντα τῶν γινομένων ὑφ᾽ αὐτοῦ, ἱκανὰ | μὲν δεῖξαι καὶ τὰ εἰρημένα, ἱκανῶς δ᾽ ἂν ἐπείσθησαν καὶ οἱ ἀντιλέγειν | πρὸς αὐτὸ πειρώμενοι, εἰ κἂν πρὸς ὀλίγον πάντα ἃ πράττουσιν ὑπέμειναν | πρᾶξαι ὡς ἀληθεύοντες περὶ ὧν λέγουσιν, πιστεύσαντες τῷ μηδὲν τῶν γι- | νομένων ὑπό τινος οὕτως γίνεσθαι, ὡς καὶ τοῦ μὴ πράττειν αὐτὸ τὴν ἐξου- | σίαν ἔχοντος τότε. Τῷ γὰρ τοῦτο πεπιστευκότι οὐκ ἐπιτιμῆσαί τινι, οὐκ | ἐπαινέσαι τινά, οὐ συμβουλεῦσαί τινι, οὐ προτρέψασθαί τινα, οὐκ εὔξασθαι | θεοῖς, οὐ χάριν αὐτοῖς γνῶναι περί τινων, οὐκ ἄλλο τι ποιεῖν οἷόν τε τῶν | ὀφειλομένων εὐλόγως γίνεσθαι
191 ὑπὸ τῶν καὶ τοῦ <μὴ> ποιεῖν ἕκαστον ὧν | ποιοῦσιν τὴν ἐξουσίαν <ἔχειν> πεπιστευκότων. Ἀλλὰ μὴν ἔξω τούτων ἀβίωτος ὁ τῶν | ἀνθρώπων <βίος> καὶ οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἀνθρώπων ἔτι.

XXI Μηδὲ ἐκεῖνο δὲ ἡμῖν | ἀνεξέταστον παραλελείφθω, εἴ τις ὑποθοῖτο, μηδὲν μᾶλλον ἀληθῆ εἶναι τὸ | εἶναί τι οὕτως ἐφ᾽ ἡμῖν, ὡς ἡμεῖς τε ἀξιοῦμεν καὶ ἡ τῶν πραγμάτων φύ- | σις ἔχειν μαρτυρεῖ, τοῦ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε γίνεσθαι καὶ καθ᾽ εἱμαρμέ- | νην, ἀλλ᾽ εἶναι ἐπ᾽ ἴσης ἑκάτερον ἢ πιστὸν ἢ ἄδηλον αὐτῶν, ποτέρᾳ δόξῃ | πείθεσθαι τοῖς ἀνθρώποις ἀσφαλέστερόν τε καὶ ἀκινδυνότερον, καὶ ποῖον | ψεῦδος αἱρετώτερον, πότερον τὸ πάντων γινομένων

XX Ahora bien, lo dicho hasta aquí también basta para demostrar que es posible aplicar a algo el término "lo que depende de nosotros", y que no existe nada que se dé sin causa debido a este poder, por el hecho de que el ser humano sea el causante de las cosas que se dan de este modo, siendo él el principio de las cosas que se dan por él. Suficientemente se hubieran convencido también los que intentan argumentar en contra de ello, si hubieran perseverado, aunque sea por poco tiempo, en realizar todas las cosas que hacen creyendo estar en lo cierto acerca de lo que dicen, habiendo confiado en que ninguna de las cosas que se dan por alguien se dan como si también tuviera el poder de no hacerla en ese momento. En efecto, para quien está convencido de esto, no es posible que censurar a alguien, alabar a alguien, aconsejar a alguien, exhortar a alguien, implorar a los dioses, reconocerles algún favor acerca de algo, o cualquiera de las otras acciones que deben hacerse, sean cosas hechas de manera razonable por quienes están convencidos de que tienen el poder de no hacer cada una de las cosas que hacen. Ahora bien, sin estas cosas, la vida de los humanos es insoportable y, para empezar, ni siquiera es propia de humanos.[40]

XXI Tampoco dejemos sin examinar esto: si alguien supusiera que el que exista algo que dependa de nosotros, como nosotros lo pensamos y la naturaleza de los hechos lo atestigua, en nada es más verdadero que el que todo se dé por necesidad y según destino, sino que cada una de estas opciones es, en igual medida, o digna de creencia o no evidente, ¿a cuál opinión es más seguro y menos peligroso para los seres humanos atenerse, y cuál falsedad es preferible? ¿Acaso, dándose las cosas según

καθ᾽ εἱμαρμένην [ἢ] | μὴ οὕτως ἔχειν ὑπολαμβάνειν, ἀλλ᾽ εἶναι καὶ ἡμᾶς τοῦ τι πρᾶξαι ἢ μὴ | πρᾶξαι κυρίους, ἢ ὄντος τινὸς καὶ ἐφ᾽ ἡμῖν οὕτως, ὡς προειρήκαμεν, πε- | πεῖσθαι τὸ τοῦτο μὲν ψεῦδος εἶναι, πάντα δὲ καὶ τὰ ὑφ᾽ ἡμῶν πραττό- | μενα κατὰ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν γίνεσθαι κατηναγκασμένως.

Ἢ γνώριμον | ὅτι οἱ μὲν ἁπάντων γινομένων καθ᾽ εἱμαρμένην αὑτοὺς πείθοντες ὡς ἐξου- | σίαν ἔχοντάς τινων τοῦ τε πράττειν αὐτὰ καὶ μὴ οὐδὲν ἂν παρὰ τήνδε | τὴν πίστιν ἐν τοῖς πραττομένοις ἁμάρτοιεν, τῷ μηδὲ τὴν ἀρχὴν τῶν γινο- | μένων τινὸς ὑφ᾽ αὑτῶν εἶναι κύριοι, ὥσθ᾽ ὁ κίνδυνος τῆς κατὰ τοῦτο δια- | μαρτίας πρόεισιν μέχρι ῥημάτων. Εἰ δέ γε, ὄντος τινὸς καὶ ἐφ᾽ ἡμῖν καὶ | μὴ πάντων γινομένων ἐξ ἀνάγκης, πείθεσθαι <μέλλο>μεν μηδενὸς ἡμᾶς εἶναι κυ- | ρίους, πολλὰ παραλείψομεν τῶν δεόντως ἂν πραχθέντων ὑφ᾽ ἡμῶν καὶ | διὰ τὸ βουλεύσασθαι περὶ αὐτῶν καὶ διὰ τὸ τοὺς ἐπὶ τοῖς πραττομένοις | καμάτους προθύμως ὑφίστασθαι, ἀργότεροι γενόμενοι πρὸς τὸ δι᾽ αὑτῶν | τι ποιεῖν διὰ τὴν πίστιν τοῦ, καὶ μηδὲν ἡμῶν πραγματευομένων περὶ | τῶν πρακτέων, τὸ ὀφεῖλον <ἂν> γενέσθαι. Οὕτως δὲ τούτων ἐχόντων πρόδηλον | ὡς αἱρετώτερον τοῖς φιλοσοφοῦσιν, τὴν ἀκινδυνοτέραν ὁδὸν αὐτούς τε αἱ- | ρεῖσθαι καὶ τοὺς ἄλλους ἄγειν. |

XXII Οὐ χεῖρον δέ, τούτων προτεθεωρημένων καὶ αὐτὰ τὰ περὶ τῆς εἱ- | μαρμένης ὑπ᾽ αὐτῶν λεγόμενα παραθεμένους ἰδεῖν, εἴ τινα τοιαύτην ἔχει | βίαν, ὡς εὔλογον εἶναι διὰ τὴν πρὸς τὸ ἀληθὲς οἰκειότητα καὶ τῶν ἐναρ- | γῶν οὕτως ὑπεροράν. Ἔσται

destino, suponer que no se dan de ese modo sino que nosotros tenemos el control de hacer algo o de no hacerlo, o, más bien, habiendo algo que también depende de nosotros (de la manera en que hemos dicho), creer que es falso y que todas las cosas que se dan por nosotros según nuestro poder se dan necesariamente?[41]

O es claro que, dándose todas las cosas según destino, los que se convencen a sí mismos de tener el poder sobre ciertas cosas de hacerlas o no, no se equivocarían respecto de esa creencia en nada de lo que hacen, por el hecho de que ni siquiera desde un principio tenían poder sobre alguna de las cosas que se dan por ellos. Por consiguiente, el riesgo de equivocarse en esto se queda en las palabras. Pero si, en todo caso, vamos a atenernos a que, habiendo algo que también depende de nosotros y no dándose todas las cosas por necesidad, no tenemos el control de nada, dejaremos de lado muchas de las cosas que hubiéramos debido hacer, ya sea a causa de haber deliberado acerca de ellas, ya sea a causa de haber sufrido animosamente las penas asociadas a las acciones, habiéndonos vuelto más perezosos respecto de hacer algo mediante nosotros mismos, a causa de la creencia de que lo debido se daría, aunque nosotros no hagamos nada respecto de lo que debe de hacerse. Siendo así las cosas, es evidente que es preferible para los filósofos elegir el camino menos peligroso y conducir hacia él a los demás.

XXII Habiendo ya considerado estas cosas, es igualmente importante considerar que quienes alegan las cosas dichas por aquellos acerca del destino, también vean si la fuerza que tienen es tal que sería razonable, debido a su afinidad con la verdad, desdeñar de esta forma incluso los hechos evidentes.

δὲ ἡμῖν καὶ ὁ περὶ τούτων λόγος ἐπὶ τοσοῦ- | τον, ἐφ' ὅσον ἐστὶ χρήσιμος πρὸς τὰ προκείμενα.

Φασὶν δὴ τὸν κόσμον | τόνδε, ἕνα ὄντα καὶ πάντα τὰ ὄντα ἐν αὑτῷ περιέχοντα, καὶ ὑπὸ φύσεως | διοικούμενον ζωτικῆς τε
192 καὶ λογικῆς καὶ νοερᾶς, ἔχειν τὴν τῶν ὄντων | διοίκησιν ἀίδιον κατὰ εἱρμόν τινα καὶ τάξιν προιοῦσαν, τῶν πρώτων τοῖς | μετὰ ταῦτα γινομένοις αἰτίων γινομένων καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ συνδεομένων | ἀλλήλοις ἁπάντων, καὶ μήτε οὕτως τινὸς ἐν αὐτῷ γινομένου, ὡς μὴ πάν- | τως ἐπακολουθεῖν αὐτῷ καὶ συνῆφθαι ὡς αἰτίῳ ἕτερόν τι, μήτ' αὖ τῶν | ἐπιγινομένων τινὸς ἀπολελύσθαι δυναμένου τῶν προγεγονότων, ὡς μή τινι | ἐξ αὐτῶν ἀκολουθεῖν ὥσπερ συνδεόμενον, ἀλλὰ παντί τε τῷ γενομένῳ | ἕτερόν τι ἐπακολουθεῖν, ἠρτημένον <ἐξ> αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ὡς αἰτίου, καὶ | πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ᾧ ὡς αἰτίῳ συνήρτηται. Μηδὲν | γὰρ ἀναιτίως μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ διὰ τὸ μηδὲν | εἶναι τῶν ἐν αὐτῷ ἀπολελυμένον τε καὶ κεχωρισμένον τῶν προγεγονότων | ἁπάντων. Διασπᾶσθαι γὰρ καὶ διαιρεῖσθαι καὶ μηκέτι τὸν κόσμον ἕνα μέ- | νειν αἰεί, κατὰ μίαν τάξιν τε καὶ οἰκονομίαν διοικούμενον, εἰ ἀναίτιός τις | εἰσάγοιτο κίνησις· ἣν εἰσάγεσθαι, εἰ μὴ πάντα τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα | ἔχοι τινὰ αἴτια προγεγονότα, οἷς ἐξ ἀνάγκης ἕπεται· ὅμοιόν τε εἶναί | φασιν καὶ ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαί τι ἐκ μὴ

En lo que a nosotros respecta, la exposición de estos asuntos sólo se extenderá en la medida en que sea útil para los objetivos que nos hemos fijado.[42]

Afirman, ciertamente, que este cosmos, siendo uno y conteniendo en sí mismo a todos los seres, y siendo administrado por una naturaleza viviente, racional y pensante, lleva a cabo la administración eterna de los seres, que avanza según una cierta concatenación y seriación, siendo causas las cosas que se dan primero, de las que se dan después, y, en este sentido, estando unidas todas las cosas entre ellas. Ni hay nada en él que se dé de modo que alguna otra cosa no lo siga necesariamente y esté en contacto con él como con una causa, ni, a su vez, ninguna de las cosas que sobreviene es capaz de liberarse de las cosas que la han precedido, de forma que no siga a ninguna de ellas, como si no estuviera unida a ellas. Por el contrario, a toda cosa que se da le sigue alguna otra, atada ésta a aquélla por necesidad como a su causa, y todo lo que se da tiene algo que le precede, con lo cual está enganchado como con su causa. De las cosas que se dan en el cosmos, nada es ni se da sin causa, debido al hecho de que, de las cosas que se dan en él, no hay ninguna que esté liberada o separada de todas las cosas que le han precedido. En efecto, el cosmos se despedazaría y se dividiría, y dejaría de permanecer siempre uno, administrado según un ordenamiento y una única seriación, si alguien introdujera un movimiento sin causa, el cual sería introducido si todos los seres y todas las cosas que se dan no tuvieran determinadas causas que los precedieran y a las cuales siguen por necesidad. Afirman que lo que se da sin causa es semejante a, e igualmente imposible que lo que se da a partir del no ser, y que, siendo

ὄντος. Τοι- | αύτην δὲ οὖσαν τὴν τοῦ παντὸς διοίκησιν ἐξ ἀπείρου εἰς ἄπειρον ἐνεργῶς | τε καὶ ἀκαταστρόφως γίνεσθαι.

Οὔσης δέ τινος διαφορᾶς ἐν τοῖς αἰτίοις, | ἣν ἐκτιθέντες σμῆνος [γὰρ] αἰτίων καταλέγουσιν, τὰ μὲν προκαταρκτικά, | τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ ἑκτικά, τὰ δὲ συνεκτικά, τὰ δὲ ἄλλο τι (οὐδὲν γὰρ | δεῖ τὸν λόγον μηκύνειν πάντα τὰ λεγόμενα παρατιθέμεν<ον, ἀλλ>ὰ τὸ βούλημα αὐ- | τῶν δεῖξαι τοῦ περὶ τῆς εἱμαρμένης δόγματος), ὄντων δὴ πλειόνων αἰτίων, | ἐπ᾽ ἴσης ἐπὶ πάντων αὐτῶν ἀληθές φασιν εἶναι τὸ ἀδύνατον εἶναι, τῶν | αὐτῶν ἁπάντων περιεστηκότων περί τε τὸ αἴτιον καὶ ᾧ ἐστιν αἴτιον, ὁτὲ | μὲν δὴ μὴ οὑτωσί πως συμβαίνειν, ὁτὲ δὲ οὕτως. Ἔσεσθαι γάρ, εἰ οὔ- | τως γίνοιτο, ἀναίτιόν τινα κίνησιν.

Τὴν δὲ εἱμαρμένην αὐτὴν καὶ τὴν φύ- | σιν καὶ τὸν λόγον, καθ᾽ ὃν διοικεῖται τὸ πᾶν, θεὸν εἶναί φασιν, οὖσαν ἐν | τοῖς οὖσίν τε καὶ γινομένοις ἅπασιν καὶ οὕτως χρωμένην ἁπάντων τῶν | ὄντων τῇ οἰκείᾳ φύσει πρὸς τὴν τοῦ παντὸς οἰκονομίαν. Καὶ τοιαύτη
193 μὲν | ὡς διὰ βραχέων εἰπεῖν ἡ περὶ τῆς εἱμαρμένης ὑπ᾽ αὐτῶν καταβεβλημένη | δόξα.

XXIII Ἔστι δὲ τὸ ψεῦδος τῶν λεγομένων οὐ λόγων τινῶν οὐδὲ ἐλέγχων | ἔξωθεν δεόμενον, ἀλλ᾽ αὐτόθεν γνώριμον. Τίς γὰρ ἔλεγχος λόγου φανε- | ρώτερος τοῦ μὴ ἐφαρμόζειν τούτοις περὶ ὧν λέγεται; Τὸ γοῦν πρῶτον | εἰρημένον ὡς πάντων τῶν ὄντων αἰτίων τινῶν γινομένων τῶν μετὰ ταῦτα | καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ἐχομένων ἀλλήλων τῶν πραγμάτων τῷ δίκην ἁλύ- | σεως τοῖς

de tal tipo la admistración del todo, ésta se da desde siempre y para siempre, activa e incesantemente.[43]

Habiendo cierta diferenciación entre las causas, al hablar de la cual se refieren como a un 'enjambre' de causas, unas siendo desencadenantes, otras coadyuvantes, otras constitutivas, otras cohesivas, y otras de otro tipo[44] (en efecto, no se debe alargar el discurso presentando todas las cosas que dicen, sino indicar el espíritu de su doctrina acerca del destino); siendo pues numerosas las causas, ellos afirman que es cierto, de todas ellas por igual, que es imposible que, siendo las mismas todas las circunstancias en torno tanto a la causa como a aquello para lo cual es causa, en un caso el efecto no ocurra de este modo pero, en otro, sí.[45] En efecto, si esto sucediera, habría un movimiento sin causa.

Ellos afirman que el destino mismo, esto es, la naturaleza y la razón de acuerdo con la cual se administra el todo, es dios y que está presente en todos los seres y en todas las cosas que se dan, y que, de este modo, usa a la naturaleza propia de todos los seres para la organización del todo.[46] Tal es, en pocas palabras, la doctrina que ellos tienen acerca del destino.

XXIII La falsedad de estas afirmaciones no requiere de ningún argumento o refutación externa, sino que puede captarse por sí misma. En efecto, ¿qué refutación más clara hay de un discurso, que el hecho de que no se ajusta a aquellas cosas acerca de las cuales habla? En todo caso, la primera afirmación de que todos los seres son causa de determinados seres que se dan después de ellos, y, en este sentido, esos hechos son continuos entre sí en virtud de que los segundos están enganchados con los primeros, lo cual ellos postulan como esencia del desti-

πρώτοις συνηρτῆσθαι τὰ δεύτερα, ὃ ὥσπερ οὐσίαν τῆς εἱμαρμέ- | νης ὑποτίθενται, πῶς οὐ φανερῶς ἀπᾴδει τῶν πραγμάτων; Εἰ γὰρ τῶν | τέκνων οἱ πατέρες αἴτιοι καὶ δεῖ κατ᾿ οἰκειότητα τὰς αἰτίας ἀπαιτεῖν, | ὡς ἀνθρώπου μὲν ἄνθρωπον αἴτιον εἶναι, ἵππου δ᾿ ἵππον, τίνος αἴτιοι τῶν | μετ᾿ αὐτοὺς οἱ τὴν ἀρχὴν μηδὲ γήμαντες, τίνος δὲ οἱ παῖδες οἱ πρὸ τῆς | ἡλικίας διαφθαρέντες; Πολλὰ γὰρ τῶν γινομένων, ὑπὸ τῆς κατὰ τὸ ποσὸν | ἐκλείψεως ἢ μὴ κινηθέντα ἢ φθαρέντα πρότερον, οὐδενὸς ἔφθη γενόμενα | [τῷ] κατὰ τὴν ὑπάρχουσαν δύναμιν αὐτοῖς αἴτια. Τίνος δὲ ἐροῦσιν αἴτια | τὰ ἔν τισιν μέρεσιν τοῦ σώματος φυόμενα περιττώματα; Τίνος δὲ τὰ τέρα- | τά τε καὶ γινόμενα παρὰ φύσιν, ἃ τὴν ἀρχὴν οὐδὲ διαμένειν οἷά τε; εἰ | δ᾿ ὁ μὲν [εἰ] φλοιὸς ἐν τοῖς φυτοῖς ἕνεκα τοῦ περικαρπίου, τὸ δὲ περι- | κάρπιον τοῦ καρποῦ χάριν, καὶ ἀρδεύεται μὲν ἵνα τρέφηται, τρέφεται δὲ | ἵνα καρποφορῇ, ἀλλ᾿ ἔστιν γε πολλὰ ἐν αὐτοῖς εὑρεῖν καὶ μὴ τοῦτον γινό- | μενα τὸν τρόπον. Τίνος γὰρ ἄν τις εἴποι τὰ σεσηπότα καὶ τὰ ξηρὰ τῶν | καρπῶν αἴτια τῶν μετὰ ταῦτα; Τίνος δὲ τήν τινων φύλλων διδυμότητα; | Ἐξ ὧν φανερὸν τοῖς ὁρᾶν τἀληθῆ βουλομένοις τε καὶ δυναμένοις, ὅτι, ὥσπερ | οὐ πᾶν τὸ δυνατὸν ἐνεργεῖ, οὕτως οὐδὲ πᾶν, ὃ ἂν γένοιτο αἴτιον, καὶ | ἔστιν αἴτιον ἤδη ἢ γέγονεν ἢ γενήσεται. Ἀλλ᾿ οὐδὲ πᾶν τὸ γεγονὸς εὐθὺς τῷ | εἶναι ἤδη καὶ αἴτιόν ἐστιν ἐσομένου τινός.

Τὸ δ᾿ ὁμόσε χωροῦντας <αἴτια> μὲν | λέγειν καὶ ταῦτα, καταφεύγειν δὲ ἐπὶ τὸ ἄδηλον εἶναι, τίνος αἴτια (ὥσπερ | ἀμέλει

no, ¿cómo no es manifiesto que desentona con los hechos? En efecto, si los padres son causa de los hijos y es preciso indagar las causas según la afinidad, de modo que un ser humano sea causa de un ser humano, y un caballo de un caballo, ¿de quién posterior a ellos son causa quienes para empezar ni siquiera han tenido relaciones sexuales? Y, ¿de quién son causa los niños que han fallecido antes de la madurez? Porque muchas de las cosas que se dan, por una interrupción en su crecimiento, o no desarrollándose o muriéndose antes, no lograron volverse causa de nada conforme a la potencia que hay en ellos. Sin embargo, ¿de qué dirán que son causa las excrecencias que se producen en determinadas partes del cuerpo? ¿Y de qué son causa los monstruos y las cosas que se dan contra natura (las cuales, para empezar, no pueden ni siquiera sobrevivir)? Si bien en las plantas la vaina se da en vista de la cáscara, y la cáscara para bien del fruto, y se riega para que se nutra, y se nutre para que produzca fruto,[47] también es posible, sin embargo, encontrar en ellas muchas cosas que no se dan de esta manera. Pues ¿de qué cosas subsecuentes a éstas diría uno que son causa los frutos podridos o secos? ¿Y de qué es causa la geminación de ciertas hojas? A partir de lo anterior, es manifiesto para quienes quieren y pueden ver la verdad, que, así como no todo lo posible se actualiza, así también no todo lo que puede ser causa ya es, ha sido o será causa. Pero ni siquiera todo lo que se ha dado, inmediatamente por el hecho de ya existir, es también causa de algo que será.

Sin embargo, decir, dirigiéndose al adversario, que incluso esas cosas son causa, pero recurrir a la tesis de que no es evidente de qué cosa son causa (como sin duda se ven obligados

καὶ ἐπὶ τῆς προνοίας τῆς κατ᾽ αὐτοὺς ἀναγκάζονται ποιεῖν πολλά- | κις) εὐπορίαν ἐστὶ τοῖς ἀπόροις μηχανωμένων. Τούτῳ γὰρ χρωμένους | ἐνέσται περὶ πάντων τῶν ἀτοπωτάτων λέγειν ὡς καὶ ὄντων καὶ εὐλόγους | ἐχόντων τινὰς αἰτίας, ἡμῖν δὲ ἀδήλους ἔτι.

XXIV Ἆρ᾽ οὖν τούτων οὕτως ἐχόν- | των ἀναιτίως τι γενήσεται
194 καὶ τοῦθ᾽ ἡμῶν ὁ λόγος προξενεῖ; Ἢ δύναται | σώζεσθαι τὸ μηδὲν ἀναιτίως τῶν γινομένων γίνεσθαι καὶ τοῦτον τὸν τρό- | πον ἐχόντων ὡς ἡμεῖς λέγομεν τῶν πραγμάτων. Ἂν γὰρ παυσάμενοι τῆς | ἀλύσεως τῶν αἰτίων καὶ τοῦ τοῖς πρώτοις γενομένοις λέγειν ἐξ ἀνάγκης | ἕπεσθαι τὸ αἰτίοις φύσει ὀφείλειν γίνεσθαι ὡς ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτῶν τὸ αἴ- | τιον περιέχουσιν, ἀπὸ τῶν γινομένων τε καὶ ὑστέρων τὴν ἀπόδοσιν τῶν | αἰτίων ποιώμεθα ἔτι τε τῶν γινομένων κυρίως ζητῶμεν τὰς αἰτίας, οὔτε | ἀναιτίως τι τῶν γινομένων γενήσεται οὔτε διὰ τοῦτο ἐξ ἀνάγκης καθ᾽ εἱ- | μαρμένην τοιαύτην πᾶν τὸ γινόμενον ἔσται.

Οὐκ ἐξ ἀνάγκης μὲν γὰρ ὁ | Σωφρονίσκος τῷ εἶναι ἤδη καὶ πατήρ ἐστι καὶ αἴτιός τινι τῶν μετ᾽ αὐτόν. | Εἰ μέντοι Σωκράτης εἴη, ἐξ ἀνάγκης αὐτῷ τῆς γενέσεως Σωφρονίσκος [ἐξ | ἀνάγκης] αἴτιος. Ὡς γὰρ θεμελίου μὲν ὄντος οὐκ ἀναγκαῖον οἰκίαν γενέ- | σθαι, οἰκίας δὲ οὔσης προκαταβεβλῆσθαι τὸν θεμέλιον ἀνάγκη, οὕτως ἔχειν | ὑποληπτέον καὶ ἐν τοῖς γινομένοις φύσει τὰ αἴτια ἐξ ἀνάγκης, οὐ τοῖς | πρώτοις ἐξ ἀνάγκης ἑπόμενον τὸ αἰτίοις εἶναί

a hacer repetidamente en el caso de la doctrina de la providencia que ellos sostienen), es una salida a las dificultades propia de quienes usan artilugios. Pero, valiéndose ellos de esto, es posible que digan, acerca de todas las cosas más absurdas, que existen y que tienen ciertas causas razonables, aunque todavía nos sean desconocidas.

XXIV Por consiguiente, si esto es así, ¿acaso se dará algo sin causa? ¿Y acaso nuestro argumento recomienda esta conclusión, o, más bien, si las cosas son como decimos que son, aun así es posible rescatar la tesis de que nada de lo que se da carece de causa? En efecto, si, desistiendo de la cadena de causas y de afirmar que, de que ocurran ciertas cosas primeras, se sigue que por naturaleza ellas deban de ser causas (en la creencia de que el ser causa está implicado en su esencia), hacemos la atribución de causas partiendo de lo que se da o se dará subsecuentemente, y buscamos las causas en sentido estricto de lo que se da, entonces ninguna de las cosas que se dan se dará sin causa, ni, por esta razón, todo lo que se da se dará necesariamente según este tipo de destino.

En efecto, no es necesario que Sofronisco, por el hecho de existir, ya también sea padre, esto es, causa de alguien que viene después de él. Sin embargo, si Sócrates existiera, entonces, por necesidad, Sofronisco sería para Sócrates causa de su nacimiento. Pues, así como no es necesario que exista una casa si existen los cimientos, pero si existe una casa es necesario que se hayan puesto antes los cimientos, así debe suponerse necesariamente que también hay causas para las cosas que por naturaleza se dan por necesidad, no siguiéndose por necesidad que las cosas que se dan primero sean causas de otras, sino que

τινων, ἀλλὰ τοῖς ὑστέροις | γινομένοις τὸ ἐξ ἀνάγκης ἔχειν τι τῶν πρὸ αὐτῶν αἴτιον.

Ἔστι δέ τινα | τῶν γινομένων καὶ τοιαῦτα, ὡς ἔχειν μὲν αἰτιόν τι, οὐ μὴν οἰκεῖον οὐδὲ | προηγούμενον, ἀλλ᾽ ὡς ἡμῖν ἔθος λέγειν κατὰ συμβεβηκός. Ὁ γὰρ εὑ- | ρεθεὶς θησαυρὸς ὑπὸ τοῦ διὰ τὸ φυτεύειν σκάπτοντος ἔχει μὲν τὸ σκάπτειν | αἴτιον, ἀλλ᾽ οὐκ οἰκεῖον οὐδὲ γενόμενον δι᾽ αὐτόν. Τὰ μὲν γὰρ κυρίως | αἴτια ἢ ἐξ ἀνάγκης μόνον, ὡς τούτοις δοκεῖ, <ἢ> καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἑπόμενον | ἔχει τὸ αἰτιατόν, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὕτως αἴτια σπανίως γίνεται τῶν | τοιούτων αἴτια. Ὥστε τοῖς τοῦτον τὸν τρόπον λέγουσιν ἅμα μὲν ἕπεται | τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι λέγειν, ἅμα δὲ τὸ σώζειν τό τε ἀπὸ τύχης καὶ | αὐτομάτως γίνεσθαί τινα καὶ εἶναι καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν καὶ τὸ ἐνδεχόμενον | ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ᾽ οὐ φωνὴν μόνον.

XXV Πῶς γὰρ οὐ φανερῶς ψεῦδος τὸ λέγειν | πᾶν τὸ ἑπόμενόν τινι ἐξ ἐκείνου τὴν αἰτίαν τοῦ εἶναι ἔχειν καὶ | πᾶν τὸ προηγούμενόν τινος αἴτιον ὑπάρχειν ἐκείνῳ; Ὁρῶμεν γὰρ ὅτι τὰ | ἐφεξῆς ἀλλήλοις ὄντα τῷ χρόνῳ οὐ πάντα διὰ τὰ ἔμπροσθεν καὶ πρὸ αὐ- | τῶν γεγονότα γίνεται. Οὔτε γὰρ τὸ βαδίσαι διὰ τὸ ἀναστῆναι, οὔτε νὺξ | διὰ τὴν ἡμέραν, οὔτε ὁ τῶν Ἰσθμίων ἀγὼν
195 διὰ τὸν τῶν Ὀλυμπίων, ἀλλ᾽ | οὐδὲ διὰ τὸν χειμῶνα τὸ θέρος. Ὅθεν καὶ θαυμάσειεν ἄν τις αὐτοὺς τὴν | τῶν αἰτίων ἀπόδοσιν τοῦτον ποιουμένους τὸν τρόπον ὡς αἰεὶ τὸ πρῶτον γε- | γονὸς αἰτιᾶσθαι τοῦ μετὰ τοῦτο καὶ ποιεῖν ἐπισύνδεσίν τινα καὶ συνέχειαν | τῶν αἰτίων, καὶ ταύτην τοῦ μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι φέροντας τὴν αἰτίαν. |

las cosas que se dan después tengan por necesidad como causa algunas de las antecedentes.[48]

Pero hay, de las cosas que se dan, algunas tales, que tienen una causa, pero ciertamente no propia ni principal, sino, como solemos decir, accidental. En efecto, el tesoro encontrado por el que cava con vistas a plantar, tiene el cavar como causa, pero ni propia ni por sí misma. Pues las cosas que son causa en sentido estricto, tienen lo causado como algo que se sigue, o sólo por necesidad, como ellos piensan, o las más de las veces. En cambio, las cosas que son causa accidental raramente resultan ser causa de las cosas causadas. De manera que se sigue que quienes hablan de esta manera, tanto afirman que nada se da sin causa como rescatan que algunas cosas se den por azar y espontáneamente, y también que exista en los hechos y no sólo de palabra lo que depende de nosotros y lo contingente.

XXV Pues, ¿cómo no sería evidentemente falso decir que todo lo que se sigue de algo recibe de él la causa de su existencia, y que todo lo que antecede a algo existe como su causa? En efecto, vemos que no todas las cosas que se suceden temporalmente la una a la otra se dan por lo que se ha dado precedentemente y antes de ellas. Pues ni caminar se produce por ponerse de pie, ni la noche por el día, ni los juegos ístmicos por los olímpicos,[49] pero tampoco por el invierno, el verano. De allí que uno también pudiera sorprenderse de que ellos, haciendo la atribución de las causas de manera que lo que se ha dado primero sea siempre causa de lo que se da después y de lo que produzca una determinada concatenación y continuidad de causas, adscriban a esta causa la responsabilidad de que nada se dé sin causa.

Ὁρῶμεν γὰρ ἐπὶ πολλῶν <τό> αὐτὸ καὶ τοῖς πρώτοις καὶ τοῖς ὑστέροις γι- νομένοις ὂν αἴτιον. Τοῦ γοῦν ἀναστῆναι καὶ τοῦ περιπατῆσαι τὸ αὐτὸ αἴ- | τιον, οὐ γὰρ τὸ ἀναστῆναι τοῦ περιπατῆσαι, ἀλλ' ἀμφοτέρων ὁ ἀναστὰς | καὶ περιπατῶν αἴτιος καὶ ἡ τούτου προαίρεσις. Ὁρῶμεν δ' ὅτι καὶ νυκτὸς | καὶ ἡμέρας τάξιν τινὰ ἐχουσῶν πρὸς ἀλλήλας ἓν καὶ ταὐτὸν αἴτιον, ὁμοίως | δὲ καὶ τῆς τῶν καιρῶν μεταβολῆς· οὐ γὰρ ὁ χειμὼν αἴτιος τοῦ θέρους, | ἀλλ' ἐκείνων τε καὶ τούτων <ἡ> τοῦ θείου σώματος κίνησίς τε καὶ περι- | φορὰ καὶ ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον ἔγκλισις, καθ' ἣν ὁ ἥλιος κινούμενος | ἁπάντων ὁμοίως τῶν προειρημένων αἴτιος. Καὶ <οὐ μὴν> ὅτι μὴ <ἡ> νὺξ τῆς ἡμέρας | αἰτία ἢ ὁ χειμὼν τοῦ θέρους μηδὲ ἐμπέπλεκται ταῦτα ἀλλήλοις ἁλύσεως | δίκην, ἀναιτίως ταῦτα γίνεται, ἢ εἰ μὴ οὕτως γίνοιτο, διασπασθήσεται ἡ τοῦ | κόσμου τε καὶ τῶν ἐν αὐτῷ γινομένων τε καὶ ὄντων ἕνωσις. Ἱκανὰ γὰρ | τὰ θεῖα καὶ ἡ τούτων περιφορὰ τὴν τῶν γινομένων ἐν τῷ κόσμῳ συνέ- | χειαν φυλάσσειν. Ἀλλ' οὐδὲ τὸ περιπατεῖν ἀναίτιον, ἐπεὶ μὴ ἐκ τοῦ ἀνα- | στῆναι τὴν αἰτίαν ἔχει. Ὥστ' οὐχ ὁ τῶν αἰτίων εἱρμὸς ὑπ' αὐτῶν λε- | γόμενος εὐλόγως ἂν τοῦ μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι φέροιτο τὴν αἰτίαν. Ὡς | γὰρ αἱ κινήσεις καὶ οἱ χρόνοι ἔχουσι μέν τινα αἰτίαν (οὐ μὴν οὔτε ἡ κί- | νησις τὴν πρὸ αὐτῆς οὔτε ὁ χρόνος τὸν πρὸ αὐτοῦ χρόνον), οὕτως ἔχει | καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς τε καὶ τὰ δι' αὐτῶν γινόμενα πράγματα. Τῆς μὲν γὰρ | συνεχείας τῶν γινομένων ἐστί τις αἰτία, δι' ἣν ὁ κόσμος εἷς τε καὶ

En efecto, vemos que en muchos casos lo mismo es causa tanto de las cosas que se dan primero como de las que se dan después. En todo caso, de ponerse de pie y de caminar, la causa es la misma, pues ponerse de pie no es causa de caminar, sino que de ambas cosas es causa el que se pone de pie y camina, esto es, su elección. Y vemos también que tanto de la noche como del día, porque tienen cierto orden entre ellos, la causa es una y la misma, y asimismo del cambio de las estaciones. En efecto, el invierno no es causa del verano sino que de éste y de aquél es causa el movimiento y la revolución del cuerpo divino, así como la inclinación conforme a la eclíptica, moviéndose de acuerdo con la cual el sol es causa de todas las cosas antes mencionadas por igual. Ciertamente no es porque la noche no es causa del día o el inverno del verano ni tampoco porque estas cosas no se entrelazan entre ellas a la manera de una cadena, que ellas se den sin causa, y, si las cosas no se dan de este modo, tampoco se despedazará la unidad del cosmos y de todas las cosas que se dan y existen en él. Pues bastan los seres divinos y la revolución de éstos para asegurar la continuidad de las cosas que se dan en el cosmos.[50] Pero tampoco caminar carece de causa porque no tenga su causa en ponerse de pie. Por consiguiente, no recae en la cadena de causas que ellos afirman la responsabilidad de que nada se dé sin causa. Así como los movimientos y los tiempos tienen una causa (pero ciertamente el movimiento no tiene como causa el movimiento anterior, ni el tiempo, el tiempo anterior), así también tienen una los hechos que se dan en ellos y a través de ellos. En efecto, existe una causa de la continuidad de las cosas, por medio de la cual el cosmos es uno y eterno, administrado

ἀίδιος | κατὰ τὸ αὐτό τε καὶ ὡσαύτως ἀεὶ διοικούμενος, καὶ δεῖ ταύτην ζητεῖν τε | καὶ <μὴ> παραλιπεῖν τὴν αἰτίαν, οὐ μὴν χρὴ τοιαύτην ὑπολαμβάνειν, ὡς | ἐκ τοῦ πρεσβυτέρου γίνεσθαι τὸ νεώτερον, ὡς ὁρῶμεν γινόμενον ἐπὶ τῆς | τῶν ζῴων γενέσεως.

Εὔλογον δὲ καὶ ἀρχήν τινα ἐν τοῖς αἰτίοις εἶναι λέ- | γειν, οὐκέτ᾽ ἄλλην πρὸ αὐτῆς ἀρχὴν καὶ αἰτίαν ἔχουσαν. Οὐ γάρ, εἰ [πάντα] | τὰ γινόμενα πάντα αἴτια ἔχει, ἤδη καὶ πάντων εἶναί τινας αἰτίας
196 ἀνάγκη. Οὐ | γὰρ πάντα τὰ ὄντα γίνεται. Πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπον τὸ λέγειν ἐπ᾽ ἄπειρον | εἶναι τὰ αἴτια καὶ τὸν εἱρμὸν αὐτῶν καὶ τὴν ἐπισύνδεσιν ὡς μήτε πρῶ- | τόν τι εἶναι μήτε ἔσχατον; Τὸ γὰρ μηδὲν εἶναι πρῶτον αἴτιον λέγειν ἀναι- | ρεῖν ἐστι τὸ αἴτιον· ἀναιρουμένης γὰρ ἀρχῆς ἀναιρεῖσθαι καὶ τὸ μετ᾽ | αὐτὴν ἀνάγκη. Ἀναιροῖτο δ᾽ ἂν καὶ ἐπιστήμη κατὰ τὸν λόγον τοῦτον, εἴ | γε ἐπιστήμη μέν ἐστι κυρίως ἡ τῶν πρώτων αἰτίων γνῶσις, οὐκ ἔστι δὲ | κατ᾽ αὐτοὺς ἐν τοῖς αἰτίοις τὸ πρῶτον.

Οὐ πᾶσα δὲ τάξεως παράβασις | ἀναιρετικὴ τῶν ἐν οἷς γίνεται· γίνεσθαι γὰρ ἔνια καὶ παρὰ τὴν τοῦ βασι- | λέως τάξιν οὐκ ἀδύνατον, ἃ οὐ πάντως τῆς βασιλείας ἤδη γίνεται φθαρτι- | κά, οὐδὲ εἴ τι τοιοῦτον ἐν τῷ κόσμῳ γίνοιτο, πάντως ἤδη τοῦτο λύει τὴν | εὐδαιμονίαν τοῦ κόσμου, καθάπερ οὐδὲ τὴν τοῦ οἴκου καὶ τὴν τοῦ δεσπότου | ἡ τυχοῦσα τῶν οἰκετῶν ῥᾳδιουργία. |

XXVI Ἃ δὲ ἀποροῦσιν πρὸς τὸ εἶναι τοιοῦτον τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, ὁποῖον ἡ | κοινὴ πρόληψις τῶν ἀνθρώπων πεπίστευκεν, ἀπορεῖν

siempre según lo mismo y de la misma manera. Es preciso buscar y no dejar de lado esta causa, pero no hay necesidad de suponer que es tal que lo más reciente se da a partir de lo más antiguo, como vemos que se da en el caso de la generación de los animales.[51]

También es razonable decir que existe un principio en las causas que ya no tiene otro principio y otra causa que le sea anterior. En efecto, no es el caso de que, si todas las cosas que se dan tienen causa, ya por eso también existen necesariamente causas de todo, pues no todos los seres se generan. En efecto, ¿cómo no sería absurdo decir que las causas y su cadena y concatenación avanzan al infinito de manera que no exista ni una primera ni una última? Decir que no existe una causa primera es eliminar la causa, y, eliminado el principio, necesariamente también se elimina lo que viene después de él. Asimismo, según esta doctrina, se eliminaría incluso la ciencia, si efectivamente la ciencia es principalmente el conocimiento de las causas primeras, y si no existe, según ellos, lo primero en las causas.[52]

De la misma manera, no toda infracción del orden elimina las cosas en las cuales se da el orden. Pues no es imposible que algunas cosas se den incluso contra la ordenanza de un rey, y no por eso se vuelven absolutamente destructivas del reino. Asimismo, no es el caso de que, si algo semejante se da en el cosmos, ya por eso se disuelve absolutamente la felicidad que hay en el cosmos, como tampoco la pereza ocasional de los servidores disuelve la de una casa y la de su dueño.[53]

XXVI No es absurdo polemizar sobre las cosas que ellos polemizan en torno al hecho de que lo que depende de noso-

μὲν οὐκ ἄλογον, | τὸ δὲ τοῖς ἀπορουμένοις ἐποχουμένους ὡς ὁμολογουμένοις ἀναιρεῖν μέν, | ἃ οὕτως ἐναργῆ, σκιαγραφίαν δέ τινα καὶ παιδιὰν ἀποφαίνειν τὸν τῶν | ἀνθρώπων βίον καὶ συναγωνίζεσθαι τοῖς ἀπορουμένοις καθ᾽ αὑτῶν, | πῶς οὐ παντάπασιν ἄλογον; Οὐδὲ γὰρ τῷ μὴ δυναμένῳ λύειν τινὰ τῶν | Ζήνωνος λόγων τῶν κατὰ τῆς κινήσεως ἤδη κίνησιν ἀναιρετέον. Ἱκα- | νωτέρα γὰρ ἡ τοῦ πράγματος ἐνάργεια πρὸς συγκατάθεσιν πάσης τῆς | διὰ λόγων ἀναιρούσης αὐτὸ πιθανότητος.

Οὐ χεῖρον δὲ ἴσως καὶ ἡμᾶς | τῶν ἀπορουμένων ὑπ᾽ αὐτῶν, οἷς μάλιστα θαρροῦσιν, ταῦτα προχειρισαμέ- | νους ἐξετάσαι, πῶς ἔχει. Ἴσως γὰρ οὐδὲ ἄγαν φανεῖται δύσλυτα. Ἔστι δή | τι τῶν ἀπορουμένων ὑπ᾽ αὐτῶν καὶ τοιοῦτον. ‘Εἰ’, φασίν, ‘ταῦτά ἐστιν ἐφ᾽ | ἡμῖν, ὧν καὶ τὰ ἀντικείμενα δυνάμεθα, καὶ ἐπὶ τοῖς τοιούτοις οἵ τε ἔπαι- | νοι καὶ οἱ ψόγοι, προτροπαί τε καὶ ἀποτροπαί, κολάσεις τε καὶ τιμαί, οὐκ | ἔσται τὸ φρονίμοις εἶναι καὶ τὰς ἀρετὰς ἔχειν ἐπὶ τοῖς ἔχουσιν, ὅτι μηκέτ᾽ | εἰσὶν τῶν ἀντικειμένων κακιῶν ταῖς ἀρεταῖς δεκτικοί, ὁμοίως δὲ οὐδὲ αἱ | κακίαι ἐπὶ τοῖς κακοῖς· οὐδὲ
197 γὰρ ἐπὶ τούτοις τὸ μηκέτ᾽ εἶναι κακοῖς· ἀλλὰ | μὴν ἄτοπον τὸ μὴ λέγειν τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐφ᾽ ἡμῖν μηδὲ τοὺς | ἐπαίνους καὶ τοὺς ψόγους ἐπὶ τούτων γίνεσθαι· οὐκ ἄρα τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν τοι- | οῦτον’.

tros sea tal como se ha creído en la preconcepción común de los seres humanos. En cambio, ¿cómo no sería completamente absurdo el hecho de que quienes se aferran a ideas polémicas, como si éstas fueran aceptadas por todos, eliminen lo que es tan evidente, y declaren que la vida humana es un juego de sombras y de niños, y que incluso peleen por estas ideas polémicas contra sí mismos? En efecto, tampoco el que no puede solucionar algunos de los argumentos de Zenón contra el movimiento ya por eso debe eliminar el movimiento, pues la evidencia del hecho es una condición más suficiente para el asentimiento, que toda convicción que elimina el hecho mediante argumentos.

No estaría mal, quizá, que también nosotros, discutiendo sobre las cosas sobre las que ellos polemizan, examinemos cómo son aquellas en que su osadía al sostenerlas es mayor. En efecto, parece que quizá no sean demasiado difíciles de refutar. Una de las cosas sobre las que ellos polemizan es la siguiente: "Si dependen de nosotros aquellas cosas de cuyos contrarios también somos capaces, y en tales casos —afirman— se dan las alabanzas y las censuras, las exhortaciones y las disuasiones, los castigos y las recompensas, entonces, ni ser sabio ni tener las virtudes dependerá de quienes las tienen, porque ya no pueden recibir los vicios opuestos a las virtudes, y asimismo tampoco los vicios dependerán de los viciosos, pues tampoco depende de éstos el ya no ser viciosos. Ahora bien, es absurdo no decir que las virtudes y los vicios dependen de nosotros y no decir que las alabanzas y las censuras se dan en estos casos. Por tanto, lo que depende de nosotros no es de este tipo".[54]

XXVII Οἷς συγχωρήσαντες ἀναποβλήτους τὰς ἀρετάς τε καὶ τὰς κακίας εἶ- | ναι, ἴσως προχειρότερον λαμβανόμενον λέγοιμεν ἂν κατὰ τοῦτο τὰς ἕξεις | ἐπὶ τοῖς ἔχουσιν εἶναι, καθόσον πρὸ τοῦ λαβεῖν αὐτὰς ἐπ' αὐτοῖς ἦν καὶ | μὴ λαβεῖν. Οἵ τε γὰρ τὰς ἀρετὰς ἔχοντες ἀντὶ τοῦ τῶν βελτιόνων | ἀμελεῖν ἑλόμενοι τὰ βελτίω αὐτοῖς αἴτιοι τῆς τῶν ἀρετῶν ἐγένοντο κτή- | σεως, οἵ τε τὰς κακίας ἔχοντες παραπλησίως. Ὁ δ' αὐτὸς καὶ ἐπὶ τῶν | τεχνῶν λόγος· καὶ γὰρ τῶν τεχνιτῶν ἕκαστος πρὸ μὲν τοῦ τὴν τέχνην | ἔχειν εἶχεν καὶ τοῦ μὴ γενέσθαι τὴν ἐξουσίαν, γενόμενος δὲ οὐκέτ' ἔσται | κύριος τοῦ μὴ γεγονέναι τε καὶ εἶναι τοιοῦτος. Αἱ γὰρ γενέσεις τῶν τοι- | ούτων ἐφ' ἡμῖν, καὶ διὰ τοῦτο οὐχ ὅμοιον τὸ ἀληθὲς ἐπί τε τῶν μελλόν- | των καὶ ἐπὶ τῶν ὄντων τε καὶ γεγονότων, ὅτι <τὸ> μὲν ὄν τε καὶ γεγονὸς | οὐχ οἷόν τε ἢ μὴ εἶναι ἢ μὴ γεγονέναι, τὸ δὲ μέλλον γίνεσθαι ἐνδέχεται | καὶ μὴ γίνεσθαι. Διὸ πρὸ μὲν τοῦ τὴν ἀρετὴν ἔχειν τόνδε τινὰ ἀληθὲς | ἦν τὸ ἐνδέχεσθαι καὶ μὴ γενέσθαι τοιοῦτον, ὃ δὲ τοιοῦτον γίνεται, τοῦτο | καὶ γενόμενον ἀληθὲς οὕτως λέγειν γεγονέναι. |

Εἰ μὲν οὖν ἦν ἐκ γενετῆς | ὁ φρόνιμος τοιοῦτος καὶ τοῦτο πρὸς τοῖς ἄλλοις τοῖς ὑπὸ τῆς φύσεως αὐ- | τῷ δεδομένοις εἶχεν παρ' ἐκείνης λαβών, οὐδ' ὅλως ἂν ἦν ἐπ' αὐτῷ τὸ | εἶναι τοιούτῳ, ὥσπερ οὐδὲ τὸ εἶναι δίποδι ἢ λογικῷ, οὐδ' ἂν ἐπῃνεῖτο | ἔτι ἐπὶ τῷ τοιοῦτος εἶναι, ἀλλ' ἐθαυμάζετο ὡς ἔχων παρὰ τῆς θείας φύ- | σεως δῶρον τηλικοῦτον. Ὡς γὰρ τῶν ὑγιαινόντων, ὅσοι μὲν ἀσθενεῖς ὄν- | τες τὴν φύσιν διὰ τῆς οἰκείας ἐπιμελείας εἰσὶ

XXVII A éstos, habiéndoles concedido que las virtudes y los vicios no pueden perderse, quizá podríamos decir, de manera más fácilmente captable, que las disposiciones dependen de quienes las tienen, en la medida en que antes de haberlas adquirido dependía de ellos también no adquirirlas.[55] En efecto, quienes tienen las virtudes, habiendo elegido lo mejor para sí mismos en vez de descuidarlo, se han vuelto causa de la adquisición de las virtudes, y de manera semejante los que tienen los vicios. El mismo argumento se aplica también en las artes. En efecto, cada uno de los artesanos, antes de tener el arte, tenía también el poder de no volverse artesano, pero habiéndose vuelto uno, ya no tendrá el control de no haberse vuelto uno ni de no serlo. En efecto, las generaciones de tales cosas dependen de nosotros y, por eso, no es igual lo verdadero en las cosas que van a ser, las que son y las que se han dado, porque no es posible que lo que es y lo que se ha dado no sea o no se haya dado, pero lo que va a ser admite darse y no darse. Por eso, antes de que determinada persona tuviera la virtud, era verdadero admitir también que no se volviera de tal tipo, pero del que se vuelve de tal tipo, habiéndose vuelto de tal tipo, es verdadero decir que se volvió de ese tipo.

Por consiguiente, si el sabio fuera tal de nacimiento, y si, además, de las otras cosas que le fueron dadas por naturaleza, hubiera adquirido de ellas ser sabio, no dependería de él en absoluto ser así, como tampoco depende de él ser bípedo o racional.[56] Además, tampoco sería alabado por ser así, sino que uno se admiraría de que él tuviera de parte de la naturaleza divina un don tan grande. En efecto, así como, de entre aquellos que están sanos, alabamos a quienes, siendo débiles por

τοιοῦτοι, τούτους μὲν ἐπαι- | νοῦμεν ὡς ἑαυτῶν πρόνοιαν τὴν προσήκουσαν ποιουμένους, δι᾽ ἣν πρόνοιαν | οὔκ εἰσιν ἐν τῷ νοσεῖν, τοὺς δὲ ἐκ φύσεως ὑγιεινοὺς καὶ οὐ νοσοῦντας | ἄνευ πραγματείας καὶ φροντίδων οὐκέτι μὲν ἐπαινοῦμεν, μακαρίζομεν δὲ | ὡς χωρὶς καμάτων τοῦτο ἔχοντας, ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαπητόν, εἰ καὶ | μετὰ καμάτου παρείη, τὸν αὐτὸν τρόπον [εἰ] καὶ ἔτι μᾶλλον ἐπὶ τῶν ἀρε- | τῶν ἐποιοῦμεν ἄν, εἰ ἦσαν ἐκ φύσεώς τισιν παροῦσαι, ὅπερ ἀμέλει ποι- | οῦμεν ἐπὶ τῶν θεῶν. Ἐπεὶ δὲ ἀδύνατον ἡμῖν τοῦτο, καὶ οὐδὲν ἀδύνατον | δεῖ παρὰ τῆς φύσεως ἀπαιτεῖν (αὕτη γὰρ
198 δυνατῷ τε καὶ ἀδυνάτῳ μέτρον· | τελειότης μὲν γὰρ ἡ ἀρετὴ καὶ [ἡ] ἀκρότης τῆς οἰκείας φύσεως ἑκάστου, | ἀδύνατον δὲ ἀτελές τι ὂν ἐν τελειότητι εἶναι, ἀτελὲς δὲ τὸ γενόμενον εὐθὺ | τῷ γενέσθαι), οὐδὲ τὴν ἀρετὴν οἷόν τε τὸν ἄνθρωπον <ἔχοντα> φῦναι.

Οὐ | μὴν ἀσύμβολος ἡ φύσις αὐτῷ πρὸς τὴν κτῆσιν αὐτῆς, ἀλλ᾽ ἔχει παρ᾽ αὐ- | τῆς δύναμίν τε καὶ ἐπιτηδειότητα δεκτικὴν αὐτῆς, ἣν οὐδὲν τῶν ἄλλων | ζῴων ἔχει. Καὶ διὰ τήνδε τὴν δύναμιν ὁ ἄνθρωπος τῶν ἄλλων ζῴων | φύσει διαφέρει, καίτοι πολλῶν ζῴων ἀπολειπόμενος ἐν τοῖς σωματικοῖς πλεο- | νεκτήμασιν. Εἰ μὲν οὖν οὕτως εἴχομεν παρ᾽ αὐτῆς τὴν δύναμιν τὴν τῶν ἀρετῶν | δεκτικήν, ὡς προιόντες καὶ τελειούμενοι καὶ ταύτην λαμβάνειν, ὡς τὸ περιπα- | τεῖν, ὡς τὸ ὀδόντας, ὡς τὸ γένεια φύειν, ὡς ἄλλο τι τῶν ἐπιγινομένων ἡμῖν | κατὰ φύσιν, οὐδ᾽ οὕτως ἂν ἐφ᾽ ἡμῖν

naturaleza, son sanos debido al cuidado de sí mismos (porque son precavidos respecto de sí mismos, gracias a lo cual no se enferman), y, en cambio, a los que son sanos por naturaleza, y no se enferman sin esfuerzo ni preocupaciones, ya no los alabamos sino que los felicitamos porque tienen sin esfuerzo aquello que también es deseable para los otros, aunque les venga con dificultad; del mismo modo e incluso en mayor grado, haríamos eso en el caso de las virtudes, si por naturaleza estuvieran presentes en ciertas personas, lo cual hacemos ciertamente en el caso de los dioses.[57] Ya que esto es imposible para nosotros, y es preciso no pedirle nada imposible a la naturaleza (pues ella es la medida de lo posible y de lo imposible: en efecto, la virtud es la perfección y la cima de la naturaleza propia de cada uno, y es imposible que algo sea imperfecto estando en la perfección, pero lo que se da es imperfecto por el mero hecho de darse), tampoco es posible que el ser humano tenga naturalmente la virtud.[58]

Por cierto, la naturaleza no contribuye con él en nada para la adquisición de la virtud, aunque él tiene de parte de ella una capacidad y una aptitud para recibirla, las cuales ninguno de los demás animales tiene. Por esta capacidad, el hombre se distingue por naturaleza de los demás animales, aunque sea dejado atrás por muchos animales en las ventajas corporales. Por consiguiente, si tuviéramos de parte de la naturaleza la capacidad de recibir las virtudes de manera que también la adquiriéramos progresando y perfeccionándonos, como de hecho adquirimos la capacidad de caminar y de que nos crezcan los dientes, la barba y cualquiera otra de las cosas que nos sobrevienen por naturaleza, de esa manera no dependerían de nosotros las vir-

ἦσαν αἱ ἀρεταὶ ὥσπερ οὐδὲ τῶν προειρη- | μένων τι. Ἐπεὶ δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον αὐτὰς κτώμεθα (εἰ γὰρ ἦν ὥσπερ τὰ | ἄλλα οὕτως [δὲ] καὶ φρόνησίς τε καὶ ἀρετὴ τοῖς ἀνθρώποις συγγενῆ, πάντες ἂν | ἢ οἵ γε πλεῖστοι, ὥσπερ τῶν ἄλλων <τῶν> κατὰ φύσιν αὐτοῖς τυγχανόντων, οὕτως | οὐ τὴν δύναμιν τὴν τῶν ἀρετῶν δεκτικὴν μόνην, ἀλλὰ καὶ τὰς ἀρετὰς | αὐτὰς παρ᾽ ἐκείνης ἂν εἴχομεν καὶ οὐδὲν οὐδ᾽ οὕτως ἂν ἔδει ἐπαίνων ἢ | ψόγων ἤ τινος τῶν τοιούτων ἐπὶ [δὲ] ταῖς ἀρεταῖς τε καὶ κακίαις θειοτέραν | πρόφασίν τε καὶ οὐσίαν τῆς παρουσίας αὐτῶν ἔχουσιν), ἐπεὶ δὴ οὐχ οὕ- | τως ἔχει (οὐ γὰρ τοὺς πάντας οὐδὲ τοὺς πλείστους ὁρῶμεν τὰς ἀρετὰς | ἔχοντας, ὃ τῶν κατὰ φύσιν γινομένων σημεῖόν ἐστιν, ἀλλ᾽ ἀγαπητὸν ἕνα | που λαβεῖν τοιοῦτον, ὃς δι᾽ ἀσκήσεώς τε καὶ διδασκαλίας δείκνυσιν τὴν | τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα φυσικὴν πλεονεξίαν, δι᾽ αὐτοῦ προστι- | θεὶς τὸ ἀναγκαίως ἐνδέον ἡμῶν τῇ φύσει), διὰ τοῦτο ἐφ᾽ ἡμῖν τέ ἐστιν | ἡ τῶν ἀρετῶν κτῆσις καὶ οὐκ ἄχρηστοι οὐδὲ μάτην οὔτε οἱ ἔπαινοι οὔτε | οἱ ψόγοι οὔτε <αἱ> πρὸς βελτίω προτροπαὶ οὔθ᾽ ἡ διὰ τῶν βελτιόνων ἐθῶν | κατὰ τοὺς νόμους ἀγωγή.

Τῶν μὲν γὰρ φύσει τισὶν ὑπαρχόντων οὐδὲν οἷόν τε ὑπό τινος ἔθους ἀλλοῖον γενέσθαι (οὐδ᾽ οὕτως πολλάκις τὸ βάρος | ἔχον ἀναρριφθήσεται, ὡς ἐθισθῆναι κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἄνω φέρεσθαι), | τὰ δὲ ἤθη τῶν ἀνθρώπων τοῖα καὶ τοῖα διὰ τῶν
199 διαφερόντων ἐθῶν γίνε- | ται. Καὶ ἐπὶ μὲν τῶν φύσει πρώτας τὰς

tudes, como tampoco depende de nosotros ninguna de las cosas antes mencionadas. Dado que no las adquirimos de esta manera (en efecto, si fueran así como las otras capacidades, y tanto la sabiduría como la virtud fueran congénitas a los seres humanos, entonces, así como les tocan las demás capacidades naturales, así también todos, o al menos muchos, tendríamos de parte de ella no sólo la capacidad de recibir las virtudes, sino también las virtudes mismas, y asimismo tampoco se necesitaría en absoluto ni de alabanzas ni de censuras ni de nada por el estilo con respecto a las virtudes y a los vicios, porque tienen, de su adquisición, una causa y una razón de ser más divinas), dado pues que ése no es el caso (en efecto, vemos que no todos ni la mayoría tienen las virtudes, lo cual es signo de las cosas que se dan de acuerdo con la naturaleza, pero debe bastarnos que las haya adquirido al menos una persona que, mediante el ejercicio y el aprendizaje, muestre la ventaja natural de los seres humanos respecto de los demás animales, supliendo esa persona por sí misma aquello de lo cual necesariamente carecemos por naturaleza), por ello depende de nosotros la adquisición de las virtudes y no son inútiles ni vanas ni las alabanzas ni las censuras ni las exhortaciones hacia lo mejor, ni la educación mediante las buenas costumbres de acuerdo con las leyes.

En efecto, ninguna de las propiedades que determinados seres poseen por naturaleza puede alterarse por una costumbre (tampoco lo pesado se arrojará hacia arriba tantas veces como para que se acostumbre a subir de acuerdo con su propia naturaleza), pero los caracteres de los humanos sí se vuelven tales o cuales mediante las costumbres. Y en el caso de las cosas que tenemos por naturaleza, habiendo adquirido primero las

ἕξεις κτησάμενοι οὕτως ἐνεργοῦ- | μεν κατ᾽ αὐτάς (οὐ γὰρ ἰδόντες πολλάκις τὴν ὁρατικὴν ἕξιν κτώμεθα, ἀλλ᾽ | ἔχοντες αὐτὴν οὕτως ὁρῶμεν), ἐπὶ δὲ τῶν οὐ φύσει ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τὰς | ἕξεις κτώμεθα. Οὐ γὰρ ἄλλως τέκτων τις ἂν γένοιτο μὴ πολλάκις ἐνεργή- | σας τὰς τοῦ τέκτονος ἐνεργείας κατὰ τὰς ὑποθήκας τοῦ διδάσκοντος. Ὥστ᾽ | ἐπεὶ καὶ τὰς ἀρετὰς οὕτως κτώμεθα (ἐνεργοῦντες γὰρ καὶ τὰ σωφρονικὰ | γινόμεθα σώφρονες), οὐκ ἂν ἡμῖν ὑπάρχοιεν φύσει.

XXVIII Οἱ δὲ φάσκοντες ἐξ | ἀνάγκης ἡμᾶς εἶναί τε καὶ γίνεσθαι τοιούτους, καὶ μὴ καταλιπόντες ἡμῖν | τὴν ἐξουσίαν τοῦ ταῦτα πράττειν τε καὶ μή, δι᾽ ὧν ἂν τοιοῦτοι γενοίμεθα, | καὶ διὰ τοῦτο μήτε τοῖς κακοῖς γινομένοις ἐξεῖναι μὴ ταῦτα πράττειν, ἃ | πράττοντες γίνονται τοιοῦτοι, μήτε τοῖς ἀγαθοῖς, πῶς οὐχ ὁμολογήσουσιν | κάκιστον γεγονέναι τῶν ζῴων ἁπάντων ὑπὸ τῆς φύσεως τὸν ἄνθρωπον, δι᾽ | ὅν φασιν πάντα τἆλλα γενέσθαι ὡς συντελέσαντα πρὸς τὴν τούτου σωτη- | ρίαν; Εἰ γὰρ ἡ μὲν ἀρετή τε καὶ ἡ κακία μόναι κατ᾽ αὐτοὺς ἡ μὲν ἀγα- | θόν, ἡ δὲ κακόν, καὶ οὐδὲν τῶν ἄλλων ζῴων οὐδετέρου τούτων ἐστὶν ἐπι- | δεκτικόν, τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ πλεῖστοι κακοί, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς μὲν εἷς | ἢ δεύτερος ὑπ᾽ αὐτῶν γεγονέναι μυθεύεται, ὥσπερ τι παράδοξον ζῷον καὶ | παρὰ φύσιν σπανιώτερον τοῦ φοίνικος τοῦ παρ᾽ Αἰθίοψιν, οἱ δὲ πάντες | κακοὶ καὶ ἐπίσης ἀλλήλοις τοιοῦτοι, ὡς μηδὲν διαφέρειν ἄλλον ἄλλου, μαί- | νεσθαι δὲ ὁμοίως πάντας

disposiciones de esa manera, actuamos de acuerdo con ellas (en efecto, no porque vemos muchas veces poseemos la disposición visual, sino porque la tenemos, en esa medida vemos). Pero en el caso de las cosas que no tenemos por naturaleza, adquirimos disposiciones a partir de actividades. En efecto, nadie se volvería carpintero de otro modo más que ejerciendo muchas veces las actividades del carpintero de acuerdo con las instrucciones del maestro. Por consiguiente, ya que también las virtudes las poseemos de este modo, pues también nos volvemos temperantes llevando a cabo las actividades relativas a la temperancia, no las tendríamos por naturaleza.

XXVIII Quienes afirman que somos y nos volvemos de determinado tipo por necesidad y no nos dejan el poder de hacer o no hacer aquellas cosas a través de las cuales podríamos volvernos tales, y que, por esto, ni a los que se han vuelto malos ni a los que se han vuelto buenos les es posible no hacer estas cosas que por hacerlas se vuelven tales, ¿cómo no reconocerán que el ser humano, por causa del cual ellos afirman que todas las demás cosas se generan con vistas a contribuir a su preservación,[59] se ha convertido por su naturaleza en el peor de todos los animales? En efecto, si, según ellos, sólo la virtud y el vicio son, la primera, algo bueno y, el segundo, algo malo, y ninguno de los demás animales es susceptible ni de la una ni del otro, y si, en su mayoría, los seres humanos son malos o, más bien, según ellos cuentan, sólo una o dos personas se han vuelto buenas como si fueran un animal extraordinario y contrario a la naturaleza, más raro que el Ave Fénix de los etiopes,[60] y si todas las personas malas son tales por igual, de modo que ninguna difiere en nada de la otra y todos los que

ὅσοι μὴ σοφοί, πῶς οὐκ ἂν ἀθλιώτατον ζῷον | ἁπάντων ὁ ἄνθρωπος εἴη, ἔχων τήν τε κακίαν καὶ τὸ μαίνεσθαι σύμφυτα | αὐτῷ καὶ συγκεκληρωμένα; Ἀλλὰ τὸ μὲν τὰς παραδοξολογίας αὐτῶν τὰς | ἐν τοῖς δόγμασιν ἐξετάζειν, δι᾽ ὧν πρὸς τἀληθῆ διαφωνοῦσιν, πλεῖστον | παραιτητέον τοῦ νῦν, ἐπανιτέον δὲ ὅθεν ἐξετραπόμεθα.

XXIX Ἐδείξαμεν δὲ ὅτι | οὕτως ἐπ᾽ αὐτῷ τῷ φρονίμῳ τὸ εἶναι τοιούτῳ, ὅτι τῆς τοιαύτης ἕξεως | καὶ τῆς κτήσεως αὐτῆς αὐτὸς αἴτιος τῷ καὶ τοῦ μὴ γενέσθαι τοιοῦτος | ἔχειν πρότερον τὴν ἐξουσίαν. Τὴν μὲν οὖν ἕξιν μηκέτ᾽ ἔχειν οὐκ ἐπ᾽ αὐ- | τῷ (ὥσπερ οὐδὲ τῷ αὐτὸν ἀπὸ ὕψους ἀφέντι τὸ στῆναι καίτοι τοῦ ῥῖψαί | τε καὶ μὴ τὴν ἐξουσίαν ἔχοντι), ἐπ᾽ αὐτῷ δὲ τῶν ἐνεργειῶν ὧν τὴν ἕξιν | ἔχων ἐνεργεῖ καὶ μὴ ποιῆσαί τινα. Καὶ γὰρ εἰ ὅτι μάλιστα εὔλογον τὸ τὸν | φρόνιμον <τὰς> κατὰ τὸν λόγον καὶ τὴν φρόνησιν ἐνεργείας ἐνεργεῖν, πρῶτον | μὲν οὐχ ὡρισμένως αἵδε τινὲς τοιαῦται ἢ μέχρι τοῦδε ἐνεργούμεναι, ἀλλ᾽ | ἔστιν ἐν πλάτει τινὶ πάντα τὰ γινόμενα τοῦτον τὸν τρόπον, καὶ τὸ παρὰ | μικρὸν ἐν τούτοις οὐκ ἀναιρεῖ τὸ προκείμενον· ἔπειτα δὲ οὐ κατηναγκασμέ- | νως ὁ φρόνιμος ὢν αἱρεῖταί τι πράττει, ἀλλ᾽ ὡς καὶ τοῦ μὴ πρᾶξαί τι | τούτων αὐτὸς ὢν κύριος. Εὔλογον γὰρ ἂν δόξαι ποτὲ τῷ φρονίμῳ καὶ | ὑπὲρ τοῦ δεῖξαι τὸ τῶν ἐνεργειῶν ἐλεύθερον καὶ μὴ ποιῆσαί ποτε τὸ γι- | νόμενον ἂν εὐλόγως ὑπ᾽

no son sabios, son igualmente precipitados,[61] ¿cómo no sería el ser humano el más patético de todos los animales, teniendo al vicio y a la precipitación como cosas connaturales que le han sido asignadas por azar? Pero tenemos que dejar de lado por ahora el examen de las paradojas que se hallan en sus doctrinas, por medio de las cuales pierden consonancia con la verdad,[62] y retornar al punto de donde nos desviamos.

XXIX Mostramos que ser de determinado tipo depende de la persona prudente de esta forma: porque ella misma es responsable de esa disposición y de su adquisición, en virtud de que tuvo también antes el poder de no volverse de ese tipo. Por consiguiente, no depende de ella ya no poseer esa disposición (del mismo modo en que detenerse ya no depende de quien se aventó desde las alturas, aunque sí tuvo el poder de haberse aventado o no), pero sí depende de ella también no realizar algunos de los actos que realiza y para los cuales tiene la disposición de realizarlos. En efecto, si bien es sumamente razonable la tesis de que la persona prudente realice los actos que van de acuerdo con la razón y la prudencia, en primer lugar, algunos de los actos realizados por ella no son de ese tipo ni definidamente ni hasta un punto determinado, sino que todas las cosas que se dan en ese sentido tienen un cierto rango de variación, y el que en ellas sea muy pequeño no anula lo que uno se ha fijado como meta.[63] En segundo lugar, la persona prudente no hace necesariamente nada de lo que elige, sino que actúa en el supuesto de que tiene bajo su control hacer o no hacer alguna de esas cosas.[64] Pues en alguna ocasión podría parecerle razonable, para mostrar la libertad de sus actos, no realizar en tal ocasión lo que se realizaría por ella de modo razonable, si

αὐτοῦ, εἰ προείποι τις αὐτῷ μάντις ἐξ ἀνάγκης αὐτὸν τοῦτο πράξειν. Τοῦτό τοι καὶ οἱ μάντεις εἶναι λέγουσίν ὑφορώ- | μενοι φεύγοντες τοὺς παρὰ πόδας ἐλέγχους οὐδὲν τοιοῦτο προλέγουσιν τοῖς | ἐλέγξαι δυναμένοις, ἀλλ' ὥσπερ τὸ τοὺς χρόνους ὁρίζειν τῶν προλεγομένων | ὑπ' αὐτῶν ὡς ἐσομένων ὡς εὐέλεγκτον φυλάσσονται, οὕτω φεύγουσιν καὶ | τὸ λέγειν τι καὶ μαντεύεσθαι τοῖς δυναμένοις παραχρῆμα τὸ ἀντικείμενον | ποιῆσαι τοῦ μαντεύματος.

XXX Τὸ δὲ λέγειν εὔλογον εἶναι τοὺς θεοὺς τὰ ἐσό- | μενα προειδέναι (ἄτοπον γὰρ τὸ λέγειν ἐκείνους ἀγνοεῖν τι τῶν ἐσομένων) | καὶ τοῦτο λαμβάνοντας κατασκευάζειν πειρᾶσθαι δι' αὐτοῦ τὸ πάντα ἐξ | ἀνάγκης τε γίνεσθαι καὶ καθ' εἱμαρμένην οὔτε ἀληθὲς οὔτε εὔλογον. Τῆς | μὲν γὰρ φύσεως τῆς τῶν πραγμάτων τοῦτο χωρούσης, οὐδένα [μᾶλλον] | εὐλογώτερον εἰδέναι μᾶλλον τῶν θεῶν τὰ μέλλοντα, ἀδυνάτου δ' οὔσης | τὴν τοιαύτην πρόρρησιν καὶ πρόγνωσιν δέχεσθαι, οὐδὲ τοὺς θεοὺς εὔλογον | ἔτι γίνεται [τὸ] εἰδέναι τι τῶν ἀδυνάτων. Τὰ γὰρ ἀδύνατα τῇ αὐτῶν φύ- | σει καὶ παρὰ τοῖς θεοῖς τὴν αὐτὴν φυλάττει φύσιν. Ἀδύνατον γὰρ καὶ | τοῖς θεοῖς ἢ τὸ τὴν διάμετρον ποιῆσαι τῇ πλευρᾷ σύμμετρον ἢ τὰ δὶς | δύο πέντε εἶναι ἢ τῶν γεγονότων τι μὴ γεγονέναι. Οὐδὲ γὰρ τὴν ἀρχὴν | βούλονται ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων οὕτως. <Αὐτοῖς> γὰρ ἦν ἐν τοῖς λεγομένοις δυσχωρία. | Οἷς ὁμοίως ἀδύνατον καὶ τὸ ἐν τῇ οἰκείᾳ φύσει ἔχον τὸ δύνασθαι

un adivino le hubiera predicho que ella iba a hacer esto mismo por necesidad.[65] Ciertamente esto lo sospechan también quienes dicen ser adivinos al no predecir nada de tal clase a quienes son capaces de refutarlos, evitando así una refutación inmediata. Más bien, así como se cuidan de no definir los tiempos de las cosas que ellos predicen que habrán de darse, por ser esto fácilmente refutable, así también evitan decir y vaticinar algo a quienes son capaces de hacer inmediatamente lo opuesto de lo vaticinado.

XXX Afirmar que es razonable que los dioses tengan conocimiento anticipado de las cosas futuras (pues es absurdo afirmar que ellos ignoran alguna de las cosas futuras) y, bajo ese supuesto, intentar probar por medio de ello la tesis de que todo se da por necesidad y según destino, no es ni correcto ni razonable.[66] En efecto, si la naturaleza de los hechos diera cabida a esto, sería sumamente razonable que nadie más que los dioses conociera las cosas que van a darse. Pero cuando ella es incapaz de admitir esta clase de predicción y pronóstico, ya no es razonable ni siquiera que los dioses conozcan algo imposible. En efecto, las cosas imposibles retienen, por su propia naturaleza, ese mismo carácter ante los dioses.[67] Pues es imposible, incluso para los dioses, tanto hacer que la diagonal sea conmensurable con el lado como que sea el caso de que dos por dos sean cinco, o bien que no se dé algo que se ha dado. De hecho, para empezar, en el caso de las cosas que son imposibles de este modo, los dioses ni siquiera desean hacerlas, pues la dificultad se halla en sus formulaciones mismas. De modo similar, incluso les es imposible saber por anticipado si lo que tiene en su propia naturaleza la capacidad de darse o no, es tal,

γενέσθαι | τε καὶ μὴ ὡς ἐσόμενον πάντως ἢ ὡς μὴ ἐσόμενον οὕτως προειδέναι. Εἰ | γὰρ ἡ περὶ αὐτῶν πρὸ αὐτῶν πρόγνωσις ἀναιρεῖ τὸ ἐν αὐτοῖς ἐνδεχόμενον, | δῆλον ὡς, εἰ σώζοιτο τοῦτο, ἀδύνατος ἂν ἡ περὶ αὐτῶν πρόγνωσις εἴη. |

Ὅτι γὰρ καὶ [εἰ] κατὰ τούτους τοῦτο οὕτως ἔχει, δῆλον ἐκ τοῦ λαβόντας | αὐτούς, ὅτι οἱ θεοὶ προγιγνώσκουσιν τὰ μέλλοντα, δι᾽ αὐτοῦ κατασκευάζειν | τὸ ἐξ ἀνάγκης αὐτὰ γίγνεσθαι, ὡς οὐκ ἂν εἰ μὴ οὕτως γίγνοιτο προγνω- | σομένων. Εἰ δὲ τῇ τῶν θεῶν προγνώσει τε καὶ προαγορεύσει τὸ ἀναγκαῖον | ἕπεται [καὶ] κατ᾽ αὐτούς, εἰ μὴ τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς γινομένοις εἴη, οὐδ᾽
201 ἂν κατ᾽ | αὐτοὺς οἱ θεοὶ προγινώσκοιεν τὰ μέλλοντα. Ὥστε καὶ αὐτοὶ τὴν αὐτὴν | ἀδυναμίαν τοῖς θεοῖς φυλάσσουσιν, εἴ γε κατ᾽ ἀδυναμίαν χρὴ καὶ ἀσθέ- | νειαν λέγειν γίνεσθαι τὸ τὰ ἀδύνατα μὴ δύνασθαι. Οὐ δὴ τῷ θείῳ | πλέον τι δύνασθαι διὰ τῆς προρρήσεως ἀνάπτουσιν, ἀλλὰ διὰ τοῦ προ- | λαμβάνειν τοῦτο τὴν φύσιν τὴν τῶν πραγμάτων τοιαύτην εἰσάγουσιν οὐ- | δαμῶς ἀκόλουθα καὶ συνῳδὰ τοῖς γινομένοις τε καὶ ἐναργέσιν λέγοντες. |

Τούτῳ γὰρ προσχρωμένους ἐνέσται πάντα τὰ ἀδύνατα <δυνατὰ> δεικνύναι | τῷ εὔλογον εἶναι μὴ ἀγνοεῖν αὐτὰ τοὺς θεούς. Δύναται γάρ τις λαβὼν | τὸ ἄτοπον εἶναι τοὺς θεοὺς μὴ εἰδέναι τὸ ἄπειρον πόσων ἐστὶ [θέμενος] μέ- | τρων τοῦτο προσλαμβάνειν τὸ δυνατὸν εἶναι γιγνώσκεσθαι τὸ | ἄπειρον πόσων ἐστὶ μέτρων. Εἰ δὲ τοῦτο, δυνατὸν εἶναι τὸ ἄπειρον ὡρισμέ- | νων τινῶν μέτρων. Εἰ γὰρ μὴ ἦν, οὐδ᾽ ἂν οἱ θεοὶ ᾔδεσαν αὐτὸ πόσων | ἐστὶ μέτρων.

que o bien necesariamente se dará, o bien no se dará de ese modo. En efecto, si el pronóstico que hacemos sobre ellas antes de que se den elimina en ellas lo contingente, es manifiesto que, si esto se conservara, sería imposible su pronóstico.

Que también, según ellos, esto sea así, es manifiesto por el hecho de que, suponiendo que los dioses pronostican las cosas que van a darse, prueban con base en esto que esas cosas se dan por necesidad, en la creencia de que, si no se dieran de ese modo, no serían pronosticadas. Pero si, según ellos, la necesidad se sigue del pronóstico y de la predicción de los dioses, pero no existiera en las cosas que se dan, entonces, según ellos, ni siquiera los dioses pronosticarían las cosas que van a darse. Por consiguiente, también ellos retienen la misma incapacidad para los dioses, al menos si debe decirse que obedece a una incapacidad y debilidad no ser capaces de cosas imposibles. Ciertamente no es debido a la predicción que ellos atribuyen a lo divino un mayor poder, sino es debido a que presuponen este mayor poder de dios, que postulan semejante naturaleza de las cosas, hablando de manera que no se sigue de, ni es consistente en nada con cómo se dan los hechos y las cosas evidentes.

En efecto, usando esta tesis, será posible demostrar que todo lo imposible es posible en virtud de que es razonable que los dioses no lo ignoren, pues, presuponiendo alguien que es absurdo que los dioses no conozcan cuánto mide lo ilimitado, puede añadir que es posible conocer cuánto mide lo ilimitado, y, si éste es el caso, que es posible que lo ilimitado esté compuesto de ciertas medidas definidas. Pues, si no fuera ése el caso, ni siquiera los dioses sabrían cuánto mide.

Ἐπεὶ δὲ [εἰ] τὸ προγινώσκειν τὰ μέλλοντά ἐστι τὸ ὁποῖά ἐστι τοιαῦτα αὐτὰ γνωρίζειν ὄντα (ἄλλο γὰρ τὸ προγινώσκειν τοῦ ποιεῖν) δῆλον | ὅτι <ὁ> τὰ ἐνδεχόμενα προγινώσκων ὡς τοιαῦτα προγνώσεται. Οὐ γὰρ | πρόγνωσις τὸ τὸ ἐνδεχόμενον ὡς ἐσόμενον ἀναγκαίως ἔσεσθαι λέγειν. Ὥστε καὶ | οἱ θεοὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἂν ὡς ἐνδεχόμενα προγιγνώσκοιεν, ᾧ οὐ πάντως ἀκο- | λουθήσει τὸ ἀναγκαῖον διὰ τὴν τοιαύτην πρόγνωσιν. Οὕτως δὲ καὶ προ- | λεγόντων ἀκούομεν. Οἱ γὰρ μετὰ τοῦ συμβουλεύειν τινὰ αἱρεῖσθαί τε καὶ | πράττειν ἃ χρὴ προλέγοντες οὐχ ὡς ἐξ ἀνάγκης ἐσομένων περὶ ὧν <προ- | λέγουσιν> λέγουσιν.

Καθόλου δὲ εἰ μὲν πάντα τοῖς θεοῖς δυνατά φασιν εἶναι, ἔσται δὲ καὶ τὰ ἀδύνατα ἐκείνοις δυνατά, οὐ μὴν δειχθήσεται διὰ τῆς ἐκείνων | περὶ τῶν μελλόντων προγνώσεως τὸ πάντα ἐξ ἀνάγκης τὰ γινόμενα γίνε- | σθαι. Εἰ δὲ συγχωροῦσιν τὰ ἀδύνατα καὶ τοῖς θεοῖς εἶναι τοιαῦτα, πρῶ- | τον μὲν αὐτοὺς χρὴ δεικνύναι δυνατὴν εἶναι τὴν τοιάνδε πρόγνωσιν, εἶθ᾽ | οὕτως αὐτὴν ἀνατιθέναι τοῖς θεοῖς. Οὔτε γὰρ ἐναργὲς οὔτε ὑπὸ τῶν γινο- | μένων ὁμολογούμενον τὸ τοιαύτην τὴν περὶ τῶν μελλόντων πρόγνωσιν ποι- | εῖσθαι τοὺς θεούς.

Ἡμεῖς μὲν οὖν οὔτε ἀναιροῦμεν μαντικὴν οὔτε τὴν | πρόγνωσιν τῶν θεῶν, ὡς ἔχει φύσεως τὰ πράγματα οὕτως αὐτοὺς περὶ | αὐτῶν προλέγειν λέγοντες, **XXXI** ἀλλ᾽ οὐδὲ ἀφαιρούμεθα τῶν ἀνθρώπων τὸ ἀπὸ | μαντικῆς χρήσιμον, ὃ γίνεται τῷ δύνασθαί τινα καὶ φυλάξασθαί τι, μὴ | φυλαξάμενον ἂν μὴ συμβουλεύσαντος

Sin embargo, puesto que pronosticar las cosas que van a darse es tener conocimiento de qué tipo son tales cosas (pues pronosticar es distinto de hacer), es evidente que quien pronostica las cosas contingentes, las pronosticará como tales. En efecto, no es pronóstico decir que lo contingente se dará como si fuera a darse necesariamente, de manera que también los dioses pronosticarían las cosas contingentes como contingentes, de lo cual no necesariamente se seguirá por tal pronóstico lo necesario. Así también escuchamos a los que predicen. En efecto, los que predicen, al mismo tiempo que aconsejan a alguien elegir y hacer lo que se debe, no hablan acerca de las cosas que predicen como si fueran a darse necesariamente.

Sin embargo, en general, si afirman que todo es posible para los dioses, entonces, aunque en ese caso lo imposible será posible para ellos, ciertamente no se admitirá que, mediante el pronóstico que hacen los dioses de las cosas que van a darse, todas las cosas que se dan, se dan necesariamente. Pero si reconocen que las cosas imposibles también son tales para los dioses, en primer lugar deben ellos mostrar que ese tipo de pronóstico es posible, para enseguida, de este modo, atribuirlo a los dioses. En efecto, no es ni claro ni de acuerdo con los hechos que los dioses realicen ese tipo de pronóstico acerca de las cosas que se van a dar.

Nosotros, por tanto, no eliminamos ni la mántica ni el pronóstico de los dioses al decir que los hechos de la naturaleza se dan del modo en que ellos los predicen, **XXXI** pero tampoco privamos a los seres humanos de la utilidad de la mántica, la cual se da en virtud de que alguien sea capaz incluso de precaverse de algo, siendo que no se habría precavido si dios

202 τοῦ θεοῦ· οἱ δὲ ὑμνοῦντες τὴν μαν- | τικὴν καὶ κατὰ τὸν αὐτῶν λόγον μόνον σῴζεσθαι λέγοντες αὐτήν, καὶ ταύ- | τῃ πίστει τοῦ πάντα καθ᾽ εἱμαρμένην γίνεσθαι χρώμενοι πρὸς τῷ μηδὲν | ἀληθὲς λέγειν προσέτι καὶ ἄτοπά τινα καὶ ἀλλότρια παντάπασιν θεῶν περὶ | αὐτῶν τολμῶσι λέγειν. Πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπα τὰ περὶ τούτων ὑπ᾽ αὐτῶν | λεγόμενα; Ἀπορούντων γάρ τινων πρὸς αὐτούς, τί δήποτε, εἰ πάντα τὰ γι- | νόμενα ἐξ ἀνάγκης γίνεται, αἱ παρὰ τῶν θεῶν μαντεῖαι μὲν γίγνονται συμ- | βουλαῖς ἐοικυῖαι ὡς δυναμένων δι᾽ ὃ ἤκουσαν καὶ φυλάξασθαί τι καὶ ποι- | ῆσαι τῶν ἀκουσάντων, καὶ δὴ καὶ τὸν τῷ Λαΐῳ δοθέντα χρησμὸν παρεχο- | μένων, δι᾽ οὗ λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Πύθιος περὶ τοῦ μὴ δεῖν παιδοποιεῖσθαι |

'εἰ γὰρ φυτεύσεις παῖδα, ἀποκτενεῖ σ᾽ ὁ φύς
καὶ πᾶς σὸς οἶκος βήσεται δι᾽ αἵματος', |

φασιν, ὡς κηρύττει τὰ συγγράμματα αὐτῶν, <οὐχ> οὕτως αὐτὸν χρῆσαι | ὡς οὐκ εἰδότα ὅτι μὴ πεισθήσεται (παντὸς γὰρ μᾶλλον ᾔδει), ἀλλ᾽ ὅτι | μηδὲν μὲν αὐτοῦ τοιοῦτον χρήσαντος οὐδὲν ἔμελλεν τῶν κατὰ τὴν περι- | πέτειαν τὴν περὶ τὸν Λάιόν τε καὶ τὸν Οἰδίπουν γενομένων γίνεσθαι. Οὔτε | γὰρ ἂν ἐξέθηκεν ὁ Λάιος τὸν γενόμενον αὐτῷ παῖδα, ὡς ἐξέθηκεν, οὔτ᾽ | ἀναιρεθεὶς ὁ παῖς ὑπὸ τοῦ βουκόλου καὶ δοθεὶς πρὸς εἰσποίησιν τῷ Κοριν- | θίῳ Πολύβῳ, ἀνδρωθεὶς καὶ περιτυχὼν τῷ Λαΐῳ κατὰ τὴν ὁδὸν ἀγνοῶν | τε καὶ ἀγνοούμενος ἀπέκτεινεν αὐτόν. Οὐ γὰρ ἄν ποτε ὡς υἱὸς ἔνδον παρ᾽ | αὐτῶν τρεφόμενος ἠγνόησε τοὺς γονεῖς, ὡς τὸν μὲν αὐτῶν ἀποκτεῖναι, τὴν | δὲ ἀγαγέσθαι πρὸς γάμον.

no le hubiera aconsejado.[68] Ellos, por su parte, celebrando la mántica, y diciendo que ésta sólo se preserva en su propio discurso, y utilizando ésta como indicio de que todo se da según destino,[69] además de no decir nada verdadero, osan incluso decir acerca de los dioses ciertas cosas absurdas y totalmente ajenas a ellos. En efecto, ¿cómo no serían absurdas las cosas que ellos dicen acerca de los dioses? Algunos objetan en contra de ellos por qué, entonces, si todas las cosas que se dan, se dan necesariamente, los vaticinios por parte de los dioses resultan semejantes a consejos, como si los que los escucharon pudieran, por causa de lo que escucharon, haberse precavido de algo y hacerlo. Y asimismo ellos aducen el oráculo que se le dio a Layo por el cual Apolo le habla acerca de que no debe engendrar hijos:

> si engendras un hijo, te matará el que engendraste
> y toda tu casa caminará por la sangre.[70]

Ellos afirman, como lo pregonan sus escritos, que él no da su oráculo como si no supiera que no será obedecido (pues ha de saberlo más que cualquiera), sino porque sabe que, si no hubiera vaticinado nada semejante, nada se hubiera dado de las cosas que se dieron en la peripecia de Layo y Edipo. Pues ni hubiera Layo dejado expósito, como lo hizo, al hijo que le nació, ni hubiera sido recogido el niño por el boyero, ni tampoco hubiera sido dado en adopción al corintio Polibo, ni, habiéndose hecho hombre y habiéndose encontrado a Layo en el camino, desconociéndolo y siendo él desconocido, lo hubiera matado. En efecto, nunca habría desconocido a sus padres al grado de matar al uno y de desposar a la otra, si hubiera sido criado en

Ὅπως οὖν πάντα ταῦτα σωθῇ καὶ πληρωθῇ | τὸ τῆς εἱμαρμένης δρᾶμα, φαντασίαν ὁ θεὸς διὰ τοῦ χρησμοῦ τῷ Λαΐῳ | παρέσχεν ὡς δυναμένῳ φυλάξασθαι τὰ λεγόμενα, καὶ ἐπεὶ μεθυσθεὶς ἐπαι- | δοποιήσατο, ἐξέθηκεν τὸ γενόμενον παιδίον ὡς διαφθερῶν, ἥτις ἔκθεσις | αἰτία τῶν ἀνοσίων μύθων ἐγένετο.

Εἶτά τις ταῦτα λέγων πῶς ἢ σώζει | μαντικήν, ἢ περὶ θεῶν εὐσεβεῖς διδάσκει προλήψεις, ἢ χρήσιμόν τι δεί- | κνυσιν ἔχουσαν τὴν μαντικήν; Ἡ μὲν γὰρ μαντικὴ δοκεῖ τῶν μελλόντων|

203 προαγόρευσις εἶναι, οἱ δὲ τὸν Ἀπόλλω ποιητὴν ὧν προαγορεύει ποιοῦσιν. | Ὃ γὰρ οὐκ ἂν οὕτως ἐγένετο μὴ τοῦτον τὸν τρόπον χρήσαντος τοῦ θεοῦ | (καὶ διὰ τοῦτο οὕτως ἔχρησεν, ὅπως γένηται τὰ ἐπ᾽ αὐτοῖς γενόμενα), πῶς | οὐκ ἔργα τοῦ χρήσαντος, ἀλλ᾽ οὐ μήνυσις τῶν ἐσομένων; Ἀλλ᾽ εἰ καὶ δεῖ | πλέον τι τῶν ἄλλων μάντεων ἔχειν τοὺς θεούς, ὡς καὶ συμπράσσειν τοῖς | ἐσομένοις, πρὸς τὸ γίνεσθαι <ἀγαθόν τι αὐτοὺς> συνεργεῖν εὔλογον (καὶ γὰρ οἱ ποιηταὶ τοῦτό γε | περὶ θεῶν ὑμνοῦντες διατελοῦσιν, ὅτι ἄρα εἰσὶ δωρητῆρες ἑάων)· κατὰ δὲ | τὰ ὑπὸ τούτων λεγόμενα εἰς ἀγαθὸν μὲν οὐδὲν ὁ Πύθιος τῷ Λαΐῳ συντε- | λεῖ, ἀγωνίζεται δὲ καὶ πάντα πράττει πρὸς τὸ μηδὲν τῶν ἀνοσιωτάτων τε | καὶ ἀσεβεστάτων παρελθεῖν τὸν οἶκον αὐτοῦ. Ὧν ἀκούσας τίς οὐκ ἂν εὐ- | σεβεστέραν εἴποι τὴν λεγομένην ὑπὸ τῶν περὶ Ἐπίκουρον ἀπρονοησίαν τῆς | τοιαύτης προνοίας;

Πῶς δὲ συνῳδὰ ἀλλήλοις τὸ ὁμοῦ μὲν θεὸν λέγειν τὴν | εἱμαρμένην καὶ χρῆσθαι τοῖς οὖσίν τε καὶ γινομένοις ἐν τῷ κόσμῳ

casa al lado de ellos como hijo. Entonces, para que todas estas cosas se preservaran y se cumpliera el drama del destino, dios indujo, mediante el oráculo, una impresión en Layo de que podía precaverse de lo dicho, y cuando, embriagado, engendró a un hijo, dejó expósito a su hijo nacido para destruirlo, y este abandono se volvió causa de los mitos impíos.

Entonces, si alguien dice estas cosas ¿cómo puede o bien preservar la mántica, o bien enseñar concepciones piadosas acerca de los dioses, o bien mostrar que la mántica tiene alguna utilidad? En efecto, se considera que la mántica es predicción de las cosas que van a darse, pero ellos hacen de Apolo el productor de las cosas que predice. Pues lo que no se hubiera dado así, si dios no lo hubiera predicho de este modo, y es por eso que así lo predijo, para que se dieran las cosas que dependen de ellos, ¿cómo eso no sería obra de quien predice pero no indicación de las cosas futuras? Sin embargo, si es preciso que los dioses tengan alguna ventaja sobre los demás adivinos, al punto de que incluso ayudan a que se den las cosas del futuro, entonces es razonable que contribuyan a que se dé algo bueno (pues incluso los poetas continuamente celebran de los dioses aquello de que 'son dadores de cosas buenas').[71] En todo caso, de acuerdo con las cosas que dicen, en nada Apolo coopera con Layo para ningún bien, sino que se enfrenta con él y hace todo para que ninguna de las más impías y más sacrílegas cosas se alejen de su casa. Habiendo escuchado lo cual, ¿quién no diría que la llamada por los epicúreos 'improvidencia' es más sagrada que semejante providencia?[72]

¿Cómo son consistentes entre sí, por una parte, decir que el destino es dios, esto es, que, para la preservación del cosmos

ἐπὶ | σωτηρίᾳ αὐτοῦ τε τοῦ κόσμου καὶ τῆς τῶν ἐν αὐτῷ τάξεως, ὁμοῦ δὲ τοι- | αῦτα περὶ αὐτῆς λέγειν ὡς παραλαμβάνειν πρὸς τὰς πράξεις τὰς ἀνοσιω- | τάτας διὰ τὴν περὶ αὐτὰ σπουδὴν καὶ τὸν Πύθιον συνεργόν; Ἐπὶ τίνων | γὰρ σωτηρίᾳ ἐροῦσι χρῆσθαι τὴν εἱμαρμένην πατρὸς ὑπὸ παιδὸς ἀναιρέσει | καὶ γάμῳ μητρὸς καὶ παιδὸς ἀνοσίῳ καὶ γενέσει παίδων ἀδελφῶν καὶ | πατρί; Τί τῆς ἐν κόσμῳ διοικήσεως ἐκ τούτων ἔχειν εὔλογον τὴν σωτηρί- | αν, ὡς καὶ τὸν Ἀπόλλω φοβεῖσθαι μή τι παρέλθῃ τούτων ἄπρακτον; Πό- | τερον ἐμπόδια μὴ γινόμενα τῇ τῶν ἀνθρώπων κατὰ πόλεις τε καὶ νόμους | οἰκήσει, ἢ τῇ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου σωτηρίᾳ, ἢ τῇ τῶν θείων εὐτά- | κτῳ τε καὶ ἀιδίῳ περιφορᾷ ἢ τίνι τῶν ἐξ ὧν τὸν κόσμον συνεστάναι τε | καὶ διοικεῖσθαι κατὰ λόγον συμβέβηκεν; Δῆλον δ᾽ ὅτι, κἂν ἄλλον τινὰ μῦ- | θον πάλιν ἀκούσωσιν παρά τινος τῶν τραγῳδοποιῶν, οἷς ἔργον τὰ τοιαῦτα | πλάσματα, ἢ γυναῖκά τινα διὰ ζηλοτυπίαν ἐπιβουλεύσασαν μὲν ἀλλοτρίοις | τέκνοις, ἀποκτείνασαν δὲ τὰ ἑαυτῆς, ἢ Θυέστην τινὰ δυστυχῆ γέροντα τῶν | σαρκῶν τῶν παίδων αὐτοῦ ἐσθίοντα Ἀτρέως τινὸς ἀδελφοῦ τοιαύτην παρα- | θέντος αὐτῷ τράπεζαν, πιστεύουσί τε τοῖς μύθοις ὡς γεγονόσι καὶ τὴν | εἱμαρμένην τε καὶ
204 πρόνοιαν δι᾽ αὐτῶν κατασκευάζουσιν, ὥσπερ ἔργον ποι- | ούμενοι ἃ βούλονται κατασκευάζειν δι᾽ αὐτῶν τῶν κατασκευῶν ἀναιρεῖν. | Καίτοι μακρῷ βέλτιον ἦν καὶ εὐγνωμονέστερον ἀναιρεῖν τὰς ὑποθέσεις διὰ | τὴν τῶν ἑπομένων αὐταῖς ἀτοπίαν, ἢ τοῖς οὕτως

mismo, y del orden que hay en él, el destino utiliza las cosas que existen y que se dan en el cosmos, y, por otra, decir sobre el destino cosas como, por ejemplo, que incluso abarca, respecto de las acciones más impías y en su afán de que ellas ocurran, a Apolo en calidad de colaborador? En efecto, ¿para la preservación de qué cosas, dirán que el destino se vale de la destrucción de un padre por su hijo, y del matrimonio impío de madre e hijo, y del nacimiento de hijos que son hermanos incluso de su padre? ¿Qué elemento de la administración del cosmos es razonable que tenga su preservación a partir de estas cosas, de manera que incluso Apolo tema que alguna de éstas, siendo impracticable, se omita? De no haberse dado, ¿acaso habrían sido impedimentos para la vida humana civilizada y conforme a la ley, o para la preservación de los elementos del cosmos, o para la rotación bien ordenada y eterna de lo divino?, o bien, ¿para cuál de las cosas a partir de las que el cosmos resulta haberse constituido y organizado de acuerdo con la razón, habrían sido impedimentos? Aunque escuchen de nuevo otro mito de parte de los dramaturgos, cuya función es elaborar tales ficciones (ya sea cierta mujer que, habiendo conspirado contra hijos ajenos, a causa de los celos, mató a los propios, o cierto anciano desafortunado, Tiestes, que come las carnes de sus propios hijos, habiéndole ofrecido semejante comida un hermano suyo, Atreo), es evidente que creen a los mitos como si hubieran ocurrido y, a través de ellos, confirman el destino y la providencia, emprendiendo, como si fuera su función, eliminar, a través de las cosas mismas que ellos confirman, las cosas que quieren confirmar. Y ciertamente era mejor, por mucho, y más sensato eliminar los fundamentos por el absurdo

ἀτόποις διὰ τὰς ὑποθέ- | σεις παρίστασθαι. Οἱ δὲ καὶ πιστεύουσιν τοῖς ἀτοπωτάτοις ῥᾳδίως καὶ τοῦ | κατὰ λόγον αὐτὰ γενέσθαι αἰτίας τινὰς λέγειν οὐκ ὀκνοῦσιν. |

XXXII Ἀλλὰ τῶν | μὲν τοιούτων ἅλις (ἱκανὸν γὰρ ἐφ' ἑκάστου τὸ ἐνδείξασθαι τὴν τῆς δόξης | ἀτοπίαν), ἱκανῶς δ' οἶμαι δεδηλῶσθαι, πῶς λέγεται τὸ ἐπὶ τῷ φρονίμῳ | εἶναι τὸ φρονεῖν καίτοι μὴ δυναμένῳ μὴ φρονεῖν· οὐ γὰρ ὅτι νῦν, ὅτε | ἐστὶ φρόνιμος, ἐπ' αὐτῷ τὸ εἶναι τοιούτῳ (ἦν γὰρ ἂν καὶ τοῦ νῦν μὴ | φρονεῖν κύριος), ἀλλ' ὅτι πρὸ τοῦ τοιοῦτος γενέσθαι εἶχεν ὥσπερ [δὲ] τοῦ | γενέσθαι οὕτως δὲ καὶ τοῦ μὴ γενέσθαι τοιοῦτος τὴν ἐξουσίαν, δι' ἣν <δὲ> προ- | ειρήκαμεν αἰτίαν πρὸς τὸ γενέσθαι τοιοῦτος συνήργησεν αὐτῷ. Ἐπὶ δὲ τῶν | θεῶν οὐκέτ' ἂν <εἴη ἐπ' αὐτοῖς> τὸ εἶναι τοιούτοις (ὅπερ ἦν καὶ αὐτὸ ἐν τοῖς ὑπ' αὐτῶν | ἀπορουμένοις), ὅτι πάρεστιν αὐτῶν ἐν τῇ φύσει <τὸ> τοιοῦτον, οὐδὲν δὲ | τῶν οὕτως ὑπαρχόντων ἐπ' αὐτῷ. Διὰ τοῦτο γὰρ τὰ μὲν ἐκείνων ἀγαθὰ | τίμιά τε καὶ μακαριστά, μεῖζόν τι τῶν ἐπαινετῶν ἀγαθῶν ἔχοντα, ὅτι | τὴν ἀρχὴν ἡ φύσις αὐτῶν <τοῦ χείρονος> ἀνεπίδεκτός ἐστιν, ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τῇ κτήσει τῶν | ἀρετῶν ἐπαινούμεθα, ὅτι, τῆς φύσεως ἡμῶν ἐπιδεκτικῆς οὔσης καὶ τοῦ | χείρονος, οὐκ ὠκνήσαμεν πρὸς τὰ βελτίω, καὶ τῶν μὲν χειρόνων ἀνιδρωτὶ | καὶ χωρὶς καμάτων περιγίνεσθαι δοκούντων, τῆς δὲ ἀρετῆς μετὰ πόνων τε | καὶ μετὰ καμάτων καὶ πολλῶν ἱδρώτων. Ἔχει μέντοι καὶ ὁ φρόνιμος ἐπὶ | τῶν καθέκαστα πράξεων τοῦ καὶ

de sus consecuencias, que apoyar tales absurdos a causa de los fundamentos. Pero ellos también creen fácilmente en las cosas más absurdas, y no tardan en decir que hay ciertas causas de que ellas se dan conforme a la razón.

XXXII Pero basta de tales asuntos (pues es suficiente en cada caso revelar lo absurdo de la doctrina). Pienso que ha sido puesto suficientemente de manifiesto en qué sentido depende de la persona prudente ser prudente, aunque no pueda no ser prudente. En efecto, no es porque ahora, cuando es prudente, dependa de él ser tal (pues también estaría bajo su control el no ser prudente ahora), sino porque, antes de volverse tal, así como tuvo el poder de ser tal, también tenía el poder de no volverse tal, razón antes mencionada por la cual hemos dicho que la persona contribuyó consigo misma para volverse tal. En el caso de los dioses, ya no depende de ellos ser de determinado tipo (lo cual, por cierto, también se hallaba entre las objeciones que ellos formulaban), porque el ser tales se halla en su propia naturaleza, y nada de lo que existe de este modo depende de uno. Por esta razón, las cosas buenas que ellos tienen son honorables y sumamente afortunadas y algo superior a los bienes que son objeto de elogio, porque, para empezar, la naturaleza de los dioses no es susceptible de admitir lo que es menos bueno. A nosotros, en cambio, se nos elogia por la posesión de las virtudes, porque, siendo nuestra naturaleza susceptible de admitir también lo peor, no vacilamos en realizar las cosas buenas, siendo que las cosas malas parecen darse sin trabajo ni esfuerzos, mientras que las virtuosas se dan con penas, esfuerzos y muchos trabajos. Ciertamente, incluso la persona prudente posee también, respecto de las acciones particulares, el poder

μὴ πράττειν αὐτὰς τὴν ἐξουσίαν, <ἔχουσι δὲ καὶ οἱ θεοὶ ταύτην τὴν εξουσίαν,> εἴποτε | κἀκείνοις πράξεις τινὲς γίνοιντο περὶ τὰ ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν. Οὐ | γὰρ ἀφήρηται τὴν ἐξουσίαν οὔτε ὁ Πύθιος τοῦ τῷ αὐτῷ χρῆσαί τε καὶ | μή, οὔτε ὁ Ἀσκληπιὸς τοῦ παρίστασθαι. Πάντες γοῦν σχεδὸν ἄνθρωποι | καταφεύγουσιν ἐπ᾽ αὐτόν, ἔνθα ἂν ἐπιφανέστατος ᾖ, πεπιστευκότες ὅτι τοῖς | σπουδάζουσιν αὐτὸν ἔχειν ἰατρὸν μᾶλλον τῶν οὐ σπουδαζόντων ἐπιδίδωσιν | αὐτόν.|

205 **XXXIII** Τὸ δὲ λέγειν ἐψεῦσθαι τοὺς οὐχ ἡγουμένους ἐν τῷ σώζεσθαι τὴν | καθ᾽ ὁρμὴν τῶν ζῴων ἐνέργειαν ἤδη σώζεσθαι καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν τῷ [μὴ] | πᾶν τὸ καθ᾽ ὁρμὴν γινόμενον ἐπὶ τοῖς ὁρμῶσιν εἶναι καὶ διὰ τοῦτο ἐρω- | τᾶν, εἰ μὴ ἐνέργημά τι τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ἐστι, καὶ λαβόντας ἐπὶ τούτῳ πάλιν | ἐρωτᾶν, εἰ μὴ τῶν ἐνεργημάτων τὰ μὲν εἶναι δοκεῖ καθ᾽ ὁρμήν, τὰ δ᾽ | οὐ καθ᾽ ὁρμήν, ὃ λαβόντας πάλιν προστιθέναι τούτῳ τὸ μὴ τῶν ἐνεργη- | μάτων μέν, μὴ καθ᾽ ὁρμὴν δὲ εἶναί τι ἐφ᾽ ἡμῖν, οὗ καὶ αὐτοῦ συγχω- | ρουμένου ἐπὶ τούτοις λαμβάνειν τὸ πᾶν τὸ καθ᾽ ὁρμὴν γινόμενον ἐπὶ τοῖς | οὕτως ἐνεργοῦσιν εἶναι, ἐπειδὴ ἐν μηδενὶ τῶν ἄλλως ἐνεργουμένων ἐστί, | καὶ διὰ τοῦτο λέγειν σώζεσθαι κατ᾽ αὐτοὺς καὶ τὸ τοιοῦτον ἐφ᾽ ἡμῖν, ὃ | δυνατὸν ὑφ᾽ ἡμῶν γενέσθαι τε καὶ μή, ἐπειδὴ καὶ τὰ οὕτως γινόμενα | ἐν τοῖς καθ᾽ ὁρμὴν γινομένοις ἐστί, πῶς οὐ παντάπασιν ἀγνοούντων ταῦτα, | πρὸς ἃ ποιοῦνται τοὺς λόγους;

de no hacerlas, y los dioses también poseen ese poder, si en verdad para ellos algunas acciones relativas a lo contingente también pudieran ser de otro modo. En efecto, ni Apolo está privado del poder de vaticinar o no para la misma persona, ni Asclepio del de ayudar o no. En todo caso, casi todos los seres humanos se refugian en él en aquellos casos en que más se manifiesta, confiando en que él se entrega más a quienes buscan con fervor que él sea su médico que a quienes no lo hacen.

XXXIII Decir que se equivocaron quienes no piensan que preservar la actividad de los seres vivos según impulso ya es preservar también lo que depende de nosotros (en virtud de que todo lo que es según impulso depende de quienes ejercen el impulso); y, por esa razón, preguntar si acaso no es una actividad lo que depende de nosotros; y, suponiendo esto, preguntar nuevamente si acaso no parece que, de las actividades, algunas son según impulso mientras que otras no; y, suponiendo lo cual, añadir a esto que lo que depende de nosotros no es algo que, si bien se cuenta entre las actividades, no es según impulso; y, siendo esto concedido, suponer, además, que todo lo que se da según impulso depende de quienes actúan de ese modo (puesto que lo que depende de nosotros no se cuenta entre las actividades que se dan de otro modo); y decir que, por esto, según ellos, se preserva lo que depende de nosotros, entendido como aquello que puede darse o no debido a nosotros (puesto que también las cosas que se dan de ese modo están en las que se dan según impulso),[73] ¿cómo no es todo esto propio de quienes desconocen por completo aquellas cosas de las que hablan?

Οὐ γὰρ εἰ ἐν τοῖς καθ᾽ ὁρμὴν ἐνεργουμέ- | νοις τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι συγκεχώρηται, διὰ <τούτου> τοῦ λόγου ἤδη πᾶν τὸ καθ᾽ | ὁρμὴν ἐνεργούμενον ἐφ᾽ ἡμῖν. Ταῦτα γὰρ μόνα τῶν καθ᾽ ὁρμὴν γινομέ- | νων τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ἔχει, ὅσα κατὰ λογικὴν ὁρμὴν ἐνεργεῖται. Λογικὴ δ᾽ | ἐστὶν ὁρμὴ <ἡ> ἐν τοῖς βουλευτικοῖς τε καὶ προαιρετικοῖς γινομένη, τουτέστιν | ἡ τῶν ἀνθρώπων, ὅταν ἐπὶ τούτοις γίνηται. Τῶν γὰρ ἄλλων ζῴων αἱ | καθ᾽ ὁρμὴν ἐνέργειαι οὐ τοιαῦται, ὅτι μηκέτ᾽ ἐν ἐκείνοις ἐξουσία τοῦ καὶ | μὴ ποιῆσαι τὸ καθ᾽ ὁρμὴν ἐνεργούμενον. Διὸ ἐν ταῖς καθ᾽ ὁρμὴν ἐνεργεί- | αις τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, οὐ μὴν διὰ τοῦτο πᾶσα καθ᾽ ὁρμὴν ἐνέργεια γινομένη τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ἔχει.

XXXIV Πῶς δ᾽ οὐκ ἀγνοούντων τὰ ὑφ᾽ αὑτῶν γινόμενα τὸ τῇ | ἀληθείᾳ τῶν γινομένων, ἣν ἀναιροῦσιν διὰ τοῦ δόγματος, αὐτῇ προς- | κεχρῆσθαι πρὸς κατασκευὴν τοῦ ἀναιροῦντος αὐτὴν δόγματος; Λαβόντες | γὰρ τὸ ἕκαστον τῶν συνεστώτων φύσει καθ᾽ εἱμαρμένην εἶναι τοιοῦτον, | ὁποῖόν ἐστι, ὡς ταὐτοῦ ὄντος τοῦ τε φύσει καὶ τοῦ καθ᾽ εἱμαρμένην, | προστιθέασιν τὸ ʽοὐκοῦν κατὰ τὴν εἱμαρμένην καὶ αἰσθήσεται τὰ ζῷα καὶ | ὁρμήσει, καὶ τὰ μὲν τῶν ζῴων ἐνεργήσει μόνον τὰ δὲ πράξει τὰ λογικά, | καὶ τὰ μὲν ἁμαρτήσεται τὰ δὲ κατορθώσει· ταῦτα γὰρ τούτοις κατὰ φύ- | σιν. Μενόντων δὲ καὶ ἁμαρτημάτων καὶ κατορθωμάτων καὶ

En efecto, si se ha concedido que lo que depende de nosotros está en las actividades que son según impulso, no por esa tesis ya es el caso de que toda actividad según impulso depende de nosotros, pues, de las actividades que son según impulso, dependen de nosotros sólo aquellas que se realizan según un impulso racional. Sin embargo, racional es el impulso que se da en los asuntos que requieren deliberación y elección, esto es, el impulso de los seres humanos cada vez que éste se da en dichas circunstancias. En efecto, las actividades de los demás animales que son según impulso no son de este tipo, porque, en su caso, no existe también el poder de no realizar la actividad según impulso. Por esta razón, lo que depende de nosotros está en las actividades según impulso, pero ciertamente no por ello toda actividad que se da según impulso, contiene a lo que depende de nosotros.[74]

XXXIV ¿Cómo no será propio de quienes ignoran las cosas que se dan por ellos mismos, haber usado la verdad misma de las cosas que se dan, la cual eliminan mediante su doctrina, para la confirmación de la doctrina que la elimina? En efecto, habiendo presupuesto que cada una de las cosas que se constituyen por naturaleza es tal cual es según destino, y en la creencia de que son lo mismo lo que es por naturaleza y lo que es según destino, añaden la tesis de que "por tanto, los animales percibirán y tendrán un impulso según destino, y mientras que algunos de ellos sólo actuarán, otros ejercerán acciones racionales, y mientras que algunos actuarán erróneamente, otros, en cambio, actuarán correctamente. En efecto, estas cosas se dan en ellos naturalmente, y manteniéndose tanto las acciones erróneas como las correctas, y no eliminándose tales naturale-

206 τῶν τοιούτων | φύσεων καὶ ποιοτήτων μὴ ἀναιρουμένων, καὶ ἔπαινοι μένου<σι> καὶ ψόγοι καὶ κολάσεις | καὶ τιμαί. Ταῦτα γὰρ οὕτως ἔχει ἀκολουθίας τε καὶ τάξεως'.

Οὐ μὴν | ἀκολουθεῖ ταῦτα ἔτι τοῦτον γίνεσθαι τὸν τρόπον τοῖς τὴν φύσιν τε καὶ τὰ | γινόμενα κατὰ φύσιν εἰς τὴν εἱμαρμένην τε καὶ τὴν ἀνάγκην μεταφέρουσιν. | Κατὰ φύσιν μὲν γὰρ τοῖς πρακτικοῖς τε καὶ λογικοῖς ζῴοις τὸ καὶ ἁμαρ- | τάνειν καὶ κατορθοῦν δύνασθαι τῷ μηδέτερον αὐτῶν ποιεῖν κατηναγκασμέ- | νως, καὶ τοῦτ' ἀληθές ἐστι καὶ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον. Οὐ μὴν τοῖς | πάντα ἃ ποιοῦμεν ἐξ ἀνάγκης ἡμᾶς ποιεῖν λέγουσιν ἕπεται τοὺς μὲν κατορ- | θοῦν τῶν λογικῶς ἐνεργούντων, τοὺς δ' ἁμαρτάνειν. Ἐξ ἀνάγκης | δὲ πάντα ποιοῦμεν καθ' οὓς ἀδύνατον μὲν τῶνδέ τινων περιεστώ- | των μὴ πράσσειν ἡμᾶς, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἡμᾶς ἀεὶ περιστήσεται | ταῦτα δι' ἃ πράσσομεν. Οὐ γὰρ τὸν ὁπωσοῦν χαρίεν <τι> ποιοῦντα καθορ- | θοῦν τις λέγει, ἀλλ' οὐδ' ἁμαρτάνειν τὸν ὁπωσοῦν φαῦλόν τι πράττοντα, | ἀλλ' εἰ ὁπωσοῦν ἐν ἐξουσίᾳ τις ὢν τῶν χειρόνων αἱρεῖται καὶ πράσσει | [ἢ] τὰ βελτίω τοῦτον λέγομεν κατορθοῦν. Τὸν γοῦν τὰ αὐτὰ ταῦτα ἀπὸ | τύχης ποιήσαντα οὐκέτι λέγομεν κατορθοῦν ὡς τοῦ κατορθοῦν τὴν κρίσιν | οὐκ ἀπὸ τῶν πραττομένων ἔχοντος μόνον, ἀλλὰ πολὺ πρότερον ἀπὸ τῆς | ἕξεώς τε καὶ δυνάμεως ἀφ' ἧς πράσσεται. Καὶ ὁ αὐτὸς λόγος ἐπὶ τῶν | ἁμαρτημάτων.

zas y cualidades, también se mantienen tanto las alabanzas y las censuras como los castigos y los honores. En efecto, estas cosas tienen tal secuencia y tal orden".[75]

Además, que estas cosas se den en este sentido, ciertamente no se sigue de lo que dicen quienes transforman en destino y necesidad la naturaleza y las cosas que se dan naturalmente. En efecto, que los animales que actúan y son racionales, tengan por naturaleza ser capaces de actuar tanto errónea como correctamente (en virtud de no hacer necesariamente ninguna de las dos cosas), es correcto, y lo es en ese sentido. Ciertamente no se infiere a partir de lo que dicen quienes afirman que hacemos por necesidad todo lo que hacemos, que algunos de los que actúan racionalmente lo hagan correctamente, y otros, incorrectamente. Y hacemos todo por necesidad según quienes, dadas ciertas circunstancias, es imposible que nosotros no actuemos, y las cosas que siempre nos circundarán por necesidad son aquellas por las cuales actuamos. En efecto, nadie dice que quien hace cualquier cosa agradable actúa correctamente, y tampoco que quien realiza cualquier cosa de clase inferior actúa erróneamente; sin embargo, si alguien, teniendo de algún modo el poder de hacer las peores cosas, elige y hace las mejores, decimos que éste actúa correctamente. En todo caso, si alguien hizo estas mismas cosas por azar, ya no decimos que haya actuado correctamente, en la creencia de que no se tiene el discernimiento de actuar correctamente sólo a partir de lo que se ha hecho, sino más bien, a partir de la disposición y de la capacidad por la cual se actúa. Y el mismo argumento se aplica al caso de las acciones erróneas.

Ὧν δὲ ἡ ἐξουσία τοῦ πράττειν ἄλλα τινὰ παρ᾽ ἃ πράττου- | σιν ὑπὸ τῶν περιεστώτων ἀφῄρηται <καὶ> οὐδὲν αὐτοὶ συντελοῦσιν εἰς τὸ <ταῦ>τα | αὐτοῖς περιεστάναι δι᾽ ἃ πράττουσιν, πῶς ἂν ἔτι τούτους τις ἢ ἁμαρτά- | νειν ἢ κατορθοῦν λέγοι; Οὔτε γὰρ τῆς τοιαύτης ἕξεως, ἀφ᾽ ἧς τῶνδέ τι- | νων περιεστώτων περὶ τὸ τάδε τινὰ πράττειν ὁρμὴ γίνεται, αὐτός ἐστιν | ἐν ἐξουσίᾳ οὔτε τοῦ τὰ περιεστῶτα τοιαῦτα εἶναι. Διὰ τοῦτο γὰρ τῶν | ἀλόγων ζῴων οὐδὲν τούτων κατηγορεῖται. Ἀγόμενος δὴ ἐπὶ τὸ πράττειν | ὑπό τε ἕξεως καὶ περιστάσεών τινων μηδὲ ὢν κύριος αὐτὸς τοῦ μὴ τοῦτον | ἔχειν τὸν τρόπον, οὐδ᾽ ἂν ἁμαρτάνειν ἔτι ἢ κατορθοῦν ἐπὶ τοῖς οὕτως | πραττομένοις λέγοιτο. Ἐπεὶ δὲ οἵ τε ἔπαινοι καὶ ψόγοι, κολάσεις τε καὶ | τιμαὶ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασίν τε καὶ κατορθώμασιν, ὡς καὶ αὐτοὶ λέγουσιν, | δῆλον ὡς ἀναιρουμένων τούτων ἀναιροῖτ᾽ ἂν κἀκείνων ἕκαστον.

Τὸ δὲ | κατορθοῦν ἐπὶ τῶν θεῶν οὐ κυρίως ἂν λέγοιτο, ἀλλ᾽
207 ὡς ἴσον τῷ τὰ ἀγαθὰ | ποιεῖν, εἴ γε ἐν οἷς μὲν τὸ κατορθοῦν, ἐν τούτοις καὶ τὸ ἁμαρτάνειν, [ἐν | τούτοις] ἀνεπίδεκτον δὲ ἁμαρτημάτων τὸ θεῖον. Διὰ τοῦτο γὰρ οὐδὲ ἐπαινοῦ- | μεν τοὺς θεούς, ὅτι κρείττους εἰσὶν ἢ κατ᾽ ἐπαίνους καὶ τὰ ἐφ᾽ οἷς οἱ | ἔπαινοι κατορθώματα.

XXXV Μηδὲ ἐκεῖνον δὲ παραλίπωμεν τὸν λόγον, ᾧ θαρ- | ροῦσιν ὡς δεικνύναι δυναμένου τῶν προκειμένων τι. Λέγουσιν γὰρ ʽοὐ

Sin embargo, en el caso de aquellos en quienes se anula el poder de hacer ciertas cosas opuestas a las que se hacen por causa de las circunstancias, y en nada contribuyen ellos al hecho de que los rodeen las circunstancias por las cuales actúan, ¿cómo podría alguien todavía decir que éstos o actúan errónea o correctamente? En efecto, la misma persona no tiene el poder ni de que exista aquella disposición a partir de la cual, dándose estas determinadas circunstancias, se dé un impulso de hacer estas determinadas cosas, ni de que las circunstancias sean de tal tipo. En efecto, por esta razón, ninguna de estas cosas se dice de los animales irracionales. Entonces, llevado este animal a actuar por cierta disposición y ciertas circunstancias, y no teniendo él mismo control de que su actuar no sea de un modo determinado, ya no podría decirse que actúa ni incorrecta ni correctamente, respecto de las cosas que se hicieron de ese modo. Dado que alabanzas y censuras, castigos y honras radican en las acciones erróneas o en las correctas, como incluso ellos mismos lo afirman, es evidente que, eliminadas éstas, se eliminaría también cada uno de aquéllos.

Actuar correctamente no se diría en sentido propio en el caso de los dioses, sino en un sentido igual a decir que hacen cosas buenas, al menos si en quienes se da el actuar correctamente, también se da el actuar erróneamente. Pero lo divino no es suceptible de admitir acciones erróneas. En efecto, por esto, tampoco alabamos a los dioses, porque son superiores a las alabanzas y a las acciones correctas a las cuales se dirigen las alabanzas.

XXXV Tampoco dejemos de lado aquel argumento por el cual confían que son capaces de demostrar uno de los supuestos que se han hecho manifiestos de su doctrina. En efecto,

γὰρ | ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ πεπρωμένη, <οὐδέ ἔστι μὲν πεπρωμένη> οὐκ ἔστι | δὲ αἶσα, οὐδὲ ἔστι μὲν αἶσα, οὐκ ἔστι δὲ νέμεσις, οὐδὲ ἔστι μὲν νέμεσις, | οὐκ ἔστι δὲ νόμος, οὐδ᾽ ἔστι μὲν νόμος, οὐκ ἔστιν δὲ λόγος ὀρθὸς | προστακτικὸς μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον. Ἀλλὰ | ἀπαγορεύεται μὲν τὰ ἁμαρτανόμενα, προστάττεται δὲ τὰ κατορθώ- | ματα. Οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ ἁμαρτήματα | καὶ κατορθώματα. Ἀλλ᾽ εἰ ἔστιν ἁμαρτήματα καὶ κατορθώματα, ἔστιν | ἀρετὴ καὶ κακία, εἰ δὲ ταῦτα, ἔστι καλὸν καὶ αἰσχρόν. Ἀλλὰ τὸ μὲν κα- | λὸν ἐπαινετόν, τὸ δὲ αἰσχρὸν ψεκτόν. Οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρ- | μένη, οὐκ ἔστι δὲ ἐπαινετὸν καὶ ψεκτόν. Ἀλλὰ τὰ μὲν ἐπαινετὰ τιμῆς | ἄξια, τὰ δὲ ψεκτὰ κολάσεως. Οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ | ἔστι δὲ τιμὴ καὶ κόλασις, ἀλλ᾽ ἔστιν μὲν τιμὴ γέρως ἀξίωσις, ἡ δὲ κόλασις | ἐπανόρθωσις. Οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι <δὲ> γέρως | ἀξίωσις καὶ ἐπανόρθωσις. Εἰ δὲ ταῦτα <μὴ> ἀνῄρηται, μένει καὶ πάντων γινο- | μένων καθ᾽ εἱμαρμένην κατορθώματά τε καὶ ἁμαρτήματα καὶ τιμαὶ καὶ κολά- | σεις καὶ γέρως ἀξιώσεις καὶ ἔπαινοι καὶ ψόγοι᾽.

XXXVI Ἀλλὰ ταῦτά γε εἰ μὲν ὑπό τι- | νων αἰτίων περιεστώτων αὐτοῖς οὕτως ἀναγκάζονται λέγειν, συγγινώσκειν αὐ- | τοῖς ἄξιον, καὶ οὐδὲν δεῖ οὔθ᾽ ἡμᾶς περὶ τῶν ὑπ᾽ ἐκείνων κατ᾽ ἀνάγκην λεγο- | μένων πολυπραγμονεῖν οὔτε ἐκείνους περὶ τῶν οὐχ ὁμοίως αὐτοῖς λεγόντων | (ἑκάστοις γὰρ τῶν λεγομένων τε

dicen: "no es el caso de que el destino sea de tal tipo, pero no exista fatalidad, ni el caso de que exista fatalidad pero no el hado, ni el caso de que exista el hado pero no la retribución, ni el caso de que exista retribución pero no ley, ni el de que exista ley pero no exista una recta razón prescriptiva de lo que debe de hacerse, y disuasiva de lo que no debe de hacerse.[76] Sin embargo, se disuade de lo que se hace erróneamente, y se prescriben las acciones correctas. Por consiguiente, no es el caso de que, si el destino es tal, no existen ni acciones erróneas ni correctas. Sin embargo, si existen acciones erróneas y correctas, existe virtud y vicio, y si éstos existen, existe lo noble y lo vergonzoso. Sin embargo, lo noble es alabable, y lo vergonzoso, censurable. Por lo tanto, no es el caso de que si el destino es tal, entonces no existe lo alabable y lo censurable. Sin embargo, las cosas alabables son dignas de honra, y las censurables, de castigo. Por lo tanto, no es el caso de que, si el destino es de tal tipo, no exista honra ni castigo, sino que la honra sea reconocimiento de honor, y el castigo, corrección. Por consiguiente, no es el caso de que el destino sea tal y no exista reconocimiento de honor ni corrección. Pero si estas cosas no son quitadas, dándose todas según destino, permanecen también acciones correctas e incorrectas, y honras y castigos, y reconocimientos de honor, y alabanzas y censuras.

XXXVI Ahora bien, si por algunas causas circunstanciales a ellos están obligados a decir estas cosas de esta manera, vale la pena perdonarlos, y no es preciso en absoluto ni que nosotros hagamos mucho caso de las cosas que por ellos se predican por necesidad, ni que ellos hagan mucho caso de quienes no hablan semejantemente a ellos (pues cada una de las cosas

καὶ δοξαζομένων αἰτία ἡ τῶν περιεστώτων | δύναμις), καὶ οὐδὲν δεῖ τοὺς λέγοντας αἰτιᾶσθαι οὐδὲν εἰς τὸ οὕτως λέγειν | συντελοῦντας, εἴ γε μήτε τῶν περιεστώτων μήτε τῆς ἕξεως, καθ' ἣν ὑπὸ | τῶν περιεστώτων οὕτως αὐτοῖς κινεῖσθαι συμβέβηκεν, τὴν αἰτίαν ἔχουσιν ἐν | αὐτοῖς.

Εἰ δὲ ἐξουσίαν ἔχομεν καὶ χεῖρόν τι καὶ βέλτιον εἰπεῖν, τίς οὐκ
208 | ἂν αὐτῶν θαυμάσαι τὴν σύνθεσιν τοῦ λόγου ὡς ἀπέριττον καὶ ἐξ ὁμολο- | γουμένων καὶ ἐναργῶν συνάγουσαν; <Ἢ> τὸ μηδὲν ὤνηντο ἄρα τῆς περὶ | τοὺς συλλογισμοὺς ἀσχολίας μακρᾶς; Θέμενοι γὰρ τὸ τὴν εἱμαρμένην χρῆ- | σθαι πᾶσιν τοῖς γεγονόσι τε καὶ γινομένοις καθ' εἱμαρμένην πρὸς τὴν ἀκώ- | λυτον τῶν ὑπ' αὐτῆς γινομένων ἐνέργειαν οὕτως ὡς γέγονεν ἕκαστον αὐ- | τῶν καὶ φύσεως ἔχει, λίθῳ μὲν ὡς λίθῳ, φυτῷ δὲ ὡς φυτῷ, ζῴῳ δὲ ὡς | ζῴῳ, εἰ δὲ ὡς ζῴῳ, καὶ <ὡς> ὁρμητικῷ, ἐν τῷ τιθέναι τὸ χρῆσθαι αὐτὴν τῷ | ζῴῳ ὡς ζῴῳ τε καὶ ὁρμητικῷ καὶ γίνεσθαι τὰ ὑπ' αὐτῆς διὰ τῶν ζῴων | γινόμενα κατὰ τὴν τῶν ζῴων ὁρμήν (ἑπομένων καὶ τούτων τοῖς ἐξ ἀνάγ- | κης περιεστῶσιν αὐτὰ τότε αἰτίοις ἅτινα ἂν ᾖ) ἡγούμενοι διὰ τοῦ τὸ | καθ' ὁρμὴν ἐνεργεῖν τὰ ζῷα τηρεῖν ἐν τῷ ἅπαντα γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην | καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναί τι τηρεῖν, τούς τε ἄλλους [οὓς] ἐρωτῶσιν λόγους καὶ | δὴ καὶ τὸν προειρημένον ἐμοὶ δοκεῖ οὐχ ὡς ἀληθεῖ πιστεύοντες

que se dicen y se opinan tienen como causa la fuerza de las circunstancias);[77] tampoco es preciso en absoluto culpar a los hablantes porque no contribuyen en nada al hecho de que hablan de tal manera, al menos si no tienen la causa en ellos ni de las circunstancias ni de la disposición de acuerdo con la cual les sucedió accidentalmente haberse movido de ese modo debido a las circunstancias.

Pero si tenemos el poder de decir tanto algo peor como algo mejor, ¿quién no se admiraría de la composición de su discurso habida cuenta de su sencillez y de que realizan sus inferencias a partir de cosas acordadas y evidentes? ¿O acaso no sacaron ningún provecho del enorme tiempo libre de que disponen para elaborar sus razonamientos? En efecto, al establecer ellos que el destino utiliza todas las cosas que se han dado y las que se dan de acuerdo con él, para la realización sin impedimentos de las cosas que se dan por él, de la manera en que cada una de ellas se ha dado y es por su naturaleza (a la piedra como piedra, a la planta como planta, al animal como animal, pero si como animal, también como capaz de impulso), al establecer que el destino utiliza al animal como animal y como capaz de impulso, y que las cosas que se dan por el destino a través de los animales, se dan de acuerdo con el impulso de los animales (siguiendo también éstos a las causas, cualesquiera que sean, que en ese momento por necesidad los circundan), y al considerar que por conservar la tesis de que los animales actúan de acuerdo con el impulso cuando todo se da según destino, también conservan la tesis de que lo que depende de nosotros es algo,[78] proponen los demás argumentos y, me parece que también el anterior, no tanto porque en verdad crean en él cuanto porque

τοσοῦτον | αὐτῷ ὅσον διὰ μῆκός τε καὶ πλῆθος ὀνομάτων καὶ ἀσαφῆ σύνθεσιν παρά- | ξειν ἡγούμενοι τοὺς ἀκούοντας.

Ἴδωμεν δὲ τὸ λεγόμενον ἡμεῖς δι' αὐτοῦ | τὰ πολλὰ τῶν κειμένων ὀνομάτων παραιτησάμενοι τὸ νῦν, τὴν δὲ πεπρω- | μένην καὶ τὴν αἶσαν καὶ τὴν νέμεσιν ὑφελόντες, οἷς ὀνόμασιν ἐφ' ὧν αὐ- | τοῖς δοκεῖ σημαινομένων χρῶνται, ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐξετάσωμεν. Ἄξιον γὰρ | μαθεῖν τὴν ἀνάγκην τῆς ἀκολουθίας τῆς 'οὐ γὰρ ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱ- | μαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ νόμος'. Εἰ γὰρ τὰ μὲν γινόμενα καθ' εἱμαρμένην | ἕπεται τοῖς ἐξ ἀνάγκης αὐτὰ περιεστῶσιν αἰτίοις καὶ οὐχ οἷόν τε τὸν καθ' | ὁρμὴν ἐνεργοῦντα μὴ ἀκολουθεῖν τούτοις τοῖς αἰτίοις τὴν αἰτίαν τὴν ἐξ αὐ- | τοῦ πάντως ἐκείνοις συνάπτοντα, ὡς οὐδὲ τὸν ἀπὸ ὕψους ἀφεθέντα λίθον | μὴ κάτω φέρεσθαι ἢ τὴν σφαῖραν κατὰ τοῦ πρανοῦς μὴ κυλίεσθαι ἀφε- | θεῖσαν κατ' αὐτοῦ, τίς ἔτι χρεία νόμων; Ὡς γὰρ ὁ λίθος οὐκ ἂν ὑπὸ τοῦ | λέγοντος μὴ δεῖν κάτω φέρεσθαι κωλυθείη ποτ' ἂν τῷ αὐτός τε τὴν φύ- | σιν εἶναι τοιοῦτος τά τε ἔξωθεν 209 ἔχειν αἴτια συνεργὰ πρὸς τοῦτο, οὕτως οὐδὲ | ἡμῶν τις πεισθείη ποτ' ἂν λόγῳ ἢ νόμῳ ἄλλως ἀξιοῦντι πράττειν παρὰ | τὴν τῶν περιεστώτων ἀνάγκην. Οὐ γὰρ πλέον τι ἡμῖν ἐκ τοῦ συνιέναι | τῶν προστασσομένων ὑπὸ τῶν νόμων ἔχουσιν προκαταβεβλημένας αἰτίας, | αἷς περιεστώσαις ἀκολουθεῖν τὴν ὁρμὴν ἀνάγκη. Οὕτως δὲ ἀναιροῖτ' ἂν | τὸ ἐκ τῶν νόμων χρήσιμον, εἴ γε οἱ μὲν νόμοι προστακτικοὶ μέν εἰσι τῶν | ποιητέων, ἀπαγορευτικοὶ δὲ τῶν οὐ ποιητέων, οὐχ ἕπεται δὲ τῇ τῶν νό- | μων προστάξει τὸ καθ' ὁρμὴν ἡμᾶς ἐνεργεῖν, ὅταν τὰ περιεστῶτα αἴτια | ἐξ ἀνάγκης

consideran que, por longitud y por multitud de palabras y por composición oscura, engañarán a los que escuchan.

Veamos nosotros lo que se dice a través de ello, pasando por alto en este momento muchos de los términos establecidos, sustrayendo "fatalidad", "hado" y "retribución", términos que usan para nombrar los significados que les place. En efecto, vale la pena entender la necesidad de la inferencia "no es el caso de que el destino sea tal pero que no exista la ley", pues si las cosas que se dan según destino siguen a las causas que por necesidad las circundan y no es posible que quien actúa según impulso no siga estas causas (dado que conecta necesariamente a éstas con la causa que proviene de él), así como tampoco es posible que una piedra que se deja caer desde lo alto no sea llevada hacia abajo o que una esfera a lo largo de una pendiente no ruede habiéndose dejado en ella,[79] ¿cuál es todavía la utilidad de las leyes? En efecto, así como la piedra no sería nunca impedida por quien dice que no es preciso que sea llevada hacia abajo, por el hecho de que ella es así por naturaleza y tiene a lo exterior como causa que colabora a esto, así tampoco ninguno de nosotros jamás se atendría al argumento o a la ley que juzgan conveniente actuar de otro modo, contra la necesidad de las circunstancias. Pues no sacamos ninguna ventaja para nosotros a partir del cumplimiento de lo prescrito por las leyes, si tenemos causas antepuestas, a las cuales, cuando nos circundan, es necesario que el impulso siga. De este modo, se eliminaría la utilidad de las leyes, al menos si las leyes son prescriptivas de lo que debe hacerse, y disuasivas de lo que no debe hacerse, y si no se sigue de la prescripción de las leyes, que nosotros actuemos según impulso, cuando las causas que por

ἡμᾶς ἐπ᾽ ἄλλα τινὰ κινῇ τε καὶ φέρῃ. Ἀναιρουμένου δὲ διὰ τὴν τοιαύτην εἱμαρμένην τοῦ ἀπὸ τῶν νόμων χρησίμου, ἀναιροῖντ᾽ ἂν καὶ | <οἱ> νόμοι. Τί γὰρ ὄφελος νόμων, οἷς πείθεσθαι τὴν ἐξουσίαν ὑπὸ τῆς | εἱμαρμένης ἀφῃρήμεθα;

Οὐκ ἄρα τῷ τοιαύτην εἶναι τὴν εἱμαρμένην ἕπεται τὸ νόμον εἶναι. Ἐναντία γὰρ εἱμαρμένη τε καὶ νόμος, εἴ γε ὁ μὲν νόμος | προστακτικός ἐστι τῶν πρακτέων τε καὶ μή, ὡς τῶν πραττόντων δυναμέ- | νων αὐτῷ πείθεσθαι κελεύοντι (διὸ καὶ τοὺς μὴ πειθομένους ὡς ἁμαρτά- | νοντας ζημιοῖ, τιμῶν τοὺς πειθομένους ὡς κατορθοῦντας), ἡ δὲ εἱμαρμένη | πάντα τὰ γινόμενα ἀναγκαίως τε καὶ δι᾽ ὁμοίας αἰτίας φησὶ γίνεσθαι, τῶν | δὲ δι᾽ ὁμοίας γινομένων αἰτίας οὐχ οἷόν τε τὰ μὲν ἁμαρτήματα λέγειν, τὰ | δὲ κατορθώματα.

Εἰ γὰρ λέγοι τις καὶ τὸν νόμον ἐν τοῖς ἀναγκαίοις τε καὶ προκαταβεβλημένοις ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης αἰτίοις εἶναι, δῆλον ὡς καὶ | τοῖς πράσσουσιν καθ᾽ ὁρμὴν τὰ κατ᾽ αὐτὸν ἐν τοῖς περιεστῶσιν αἰτίοις | καὶ αὐτὸς ἔσται κατηναγκασμένως, οὐ περιστήσεται δὲ τοῖς πράττουσιν τὰ | μὴ κατ᾽ αὐτόν. Οἱ δὲ ταύτην τοῦ μὴ πράσσειν τὰ κατὰ τοὺς νόμους | ἔχοντες τὴν αἰτίαν πρόδηλον ὡς οὐκ ἂν ψέγοιντο. Πῶς γὰρ ἄξιοι ψόγου, εἰ | ἐν τοῖς περιεστῶσιν κατ᾽ ἀνάγκην αἰτίοις, οἷς μὴ ἕπεσθαι τὴν ὁρμὴν οὐχ | οἷόν τε, οὐκ ἦν ἐκ τῶν νόμων αἰτία, κατ᾽ ἀνάγκην τινὰ καὶ εἱμαρμένην | παρεῖναι κεκωλυμένη; Ἀλλὰ οὕτως γε

necesidad nos circundan nos mueven y conducen hacia otras acciones. Eliminándose la utilidad de las leyes por esta clase de destino, también se eliminarían las leyes, pues ¿cuál es el provecho de aquellas leyes a las cuales quitamos, por el destino, el poder de ser obedecidas?

Por tanto, del hecho de que el destino sea de tal clase, no se sigue que haya ley. En efecto, contrarios son el destino y la ley, al menos si la ley es prescriptiva de las cosas que deben hacerse y de las que no, bajo el supuesto de que los que actúan pueden obedecer a la ley que les ordena (por eso también penaliza a los que no obedecen, porque actúan erróneamente, mientras que honra a los que la obedecen, porque lo hacen correctamente); y el destino afirma que todo lo que se da, se da necesariamente y por causas semejantes, y de las cosas que se dan por causas semejantes, no es posible decir que unas son errores y que otras son aciertos.

Ahora bien, si alguno dijera que también la ley existe en las causas necesarias y antepuestas por el destino, es evidente que también ella estará necesariamente, para los que hacen según impulso las cosas que se hacen de acuerdo con ella, entre las causas que los circundan, pero no circundará a quienes no hacen las cosas de acuerdo con ella. Sin embargo, es evidente que no podrían ser censurados quienes tienen esta causa de no hacer las cosas de acuerdo con las leyes. ¿Cómo, pues, podrían merecer censura, si en las causas que los circundan necesariamente, a las cuales no es posible que no siga el impulso, no hubiera ninguna causa que viniera de las leyes, dado que está impedida de presentarse, según cierta necesidad y según destino? Pero de este modo, en todo caso, ya no sería una

οὐδ' ἂν νόμος ἔτι εἴη ἔχων καὶ | <τοὺς> πειθομένους αὐτῷ, εἴ γε χρὴ τούτῳ πείθεσθαι λέγειν, ἐξ ἀνάγκης ἑπομένους | καὶ τοὺς μὴ πειθομένους ὑπὸ ἀνάγκης τινὸς πείθεσθαι κεκωλυμένους. Ὥστε | πολὺ ἂν ἀληθέστερον εἴη συνημμένον τὸ 'εἰ ἔστι τοιαύτη εἱμαρμένη, | οὐκ ἔστι νόμος'. Ἀναιρουμένου δὲ νόμου καὶ σὺν αὐτῷ ἁμαρτήματός τε | καὶ κατορθώματος, ἀναιροῖτ' ἄν, ὡς καὶ αὐτοὶ
210 διὰ τῆς ἀκολουθίας ἐλάμβα- | νον τῆς κατὰ τὸν λόγον, ἀρετή τε καὶ κακία καὶ τὸ εἶναί τι ἐν ἀνθρώποις | αἰσχρόν τε καὶ καλὸν καὶ ἐπαινετόν τε καὶ ψεκτὸν καὶ τιμῆς τε καὶ κολά- | σεως ἄξιον.

Οὐδὲν ἄρα μένει τῶν ὑπὸ τοῦ μετὰ τοσαύτης τέχνης ἠρωτη- | μένου λόγου κατεσκευασμένων, ἀκολουθήσει δὲ αὐτοῖς ἀρξαμένων κάτωθεν | <ἡ> ἀκολουθία, ἣν ἕπεσθαι λέγουσιν τοῖς ἀναιρεῖν πειρωμένοις τὸ ἐφ' ἡμῖν | <τι> εἶναι ὡς αὐτοὶ τηροῦντες ὁμολογουμένως αὐτὸ διὰ τοῦ προλαβόντες | ἄλλοις ἐπιφέρειν αἰτίαν τῷ μὴ δοκεῖν ἔχεσθαι καὶ αὐτοὶ διαφεύγειν ἡγού- | μενοι. Εἰ γὰρ μή εἰσι τιμαὶ μηδὲ κολάσεις, οὐδὲ ἔπαινοι οὐδὲ ψόγοι, εἰ | δὲ μὴ ταῦτα, οὐδὲ κατορθώματά τε καὶ ἁμαρτήματα, εἰ δὲ μὴ ταῦτα, οὐ- | δὲ ἀρετὴ καὶ κακία, εἰ δὲ μὴ ταῦτα, φασὶν ὅτι μηδὲ θεοί. Ἀλλὰ μὴν τὸ | πρῶτον τὸ μὴ εἶναι μήτε τιμὰς μήτε κολάσεις ἕπεται τῷ πάντα γίνεσθαι | καθ' εἱμαρμένην, ὡς δέδεικται. <Καὶ> τὸ τελευταῖον ἄρα, ὃ ἄτοπον καὶ | ἀδύνατον. Ἀναιρετέον <ἄρα> τὸ πάντα γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, ᾧ τοῦτ' | εἵπετο.

XXXVII Ἴδωμεν δὲ καὶ <τὸν> ἐπὶ τούτῳ λόγον ἠρωτημένον, εἰ μὴ τὰς ὁμοίας | ἀνάγκας ἔχει. Λέγει δὲ οὕτως· Οὐ πάντα μὲν

ley que tuviera a quienes se atienen a ella, si es necesario decir que se atienen a ella quienes necesariamente la siguen, y que no se atienen a ella quienes están impedidos de hacerlo por alguna necesidad, de manera que sería mucho más verdaderamente comprendida la inferencia "si el destino es tal, no existe la ley". Anulada la ley, y con ella el error y el acierto, se anularían, como también ellos mismos comprendían, a través de su inferencia lógica, virtud y maldad, y se anularía que en los hombres haya algo vergonzoso y algo noble, y encomiable o censurable, y digno de honra o de castigo.

Por tanto, nada permanece de las cosas establecidas por un argumento propuesto con tanto arte y, habiendo comenzado desde las más básicas, se deducirá de ellas la inferencia anterior, la cual ellos dicen que se sigue de la postura de quienes intentan anular que lo que depende de nosotros sea algo, como si reconocidamente ellos lo conservaran por el hecho de que, adelantándose, atribuyen la causa de anularlo a otros, y pensando que escapan de los problemas en virtud de que no creen estar sujetos a ellos. Pues si no existen honras ni castigos, tampoco alabanzas ni censuras, y si no existen éstas, tampoco aciertos ni errores; y si no existen éstos, tampoco virtud ni vicio; y si no existen éstos, dicen que ni siquiera dioses. Ahora bien, lo primero, a saber, que no hay ni honras ni castigos se sigue de que todo se dé según destino, como se ha mostrado. Por lo tanto, también lo último, lo cual es absurdo e imposible. Por tanto, hay que anular que todo se da según destino, de lo cual esto se sigue.

XXXVII Consideremos también si acaso el argumento propuesto a continuación de éste no tiene consecuencias nece-

ἔστι καθ' εἱμαρμένην, οὐκ | ἔστι δὲ ἀκώλυτος καὶ ἀπαρεμπόδιστος ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις. Οὐδὲ ἔστι | μὲν τοῦτο, οὐκ ἔστι δὲ κόσμος, οὐδὲ ἔστι μὲν κόσμος, οὐκ εἰσὶν δὲ θεοί. | Εἰ δέ εἰσι θεοί, εἰσὶν ἀγαθοὶ οἱ θεοί, ἀλλὰ εἰ τοῦτο, ἔστιν ἀρετή, ἀλλ' εἰ | ἔστιν ἀρετή, ἔστι φρόνησις, ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔστιν [ἡ] ἐπιστήμη ποιητέων τε | καὶ οὐ ποιητέων. Ἀλλὰ ποιητέα μέν ἐστι τὰ κατορθώματα, οὐ ποιητέα δὲ | τὰ ἁμαρτήματα. Οὐκ ἄρα πᾶν μὲν γίνεται καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ | ἁμάρτημα καὶ κατόρθωμα. Ἀλλὰ τὰ μὲν κατορθώματα καλά, τὰ δὲ ἁμαρ- | τήματα αἰσχρά, καὶ τὰ μὲν καλὰ ἐπαινετά, τὰ δὲ κακὰ ψεκτά. Οὐκ ἄρα | πάντα μέν ἐστι καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ ἐπαινετὰ καὶ ψεκτά. Ἀλλ' | εἰ τοῦτο, εἰσὶν ἔπαινοι καὶ ψόγοι· ἀλλ' ἃ μὲν ἐπαινοῦμεν τιμῶμεν, ἃ δὲ | ψέγομεν κολάζομεν, καὶ ὁ μὲν τιμῶν γεραίρει, ὁ δὲ κολάζων ἐπανορθοῖ. | Οὐκ ἄρα πάντα μὲν γίνεται καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ γεραίρειν καὶ ἐπα- | νορθοῦν'.

Καὶ οὗτος δὴ ὁ λόγος ἀπὸ τῆς αὐτῆς παλαίστρας ὢν δῆλον ὡς | διὰ τῶν αὐτῶν ἂν ψευδὴς ὢν ἐλέγχοιτο. Πρῶτον μὲν γὰρ [ἂν] τίς συγχω- | ρήσει προχείρως τῷ 'οὐ πάντα μέν ἐστι
211 καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ | ἀκώλυτος καὶ ἀπαρεμπόδιστος ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις' [ἐν] τῷ γίνεσθαι | τὰ μὲν ἐξ ἀνάγκης, τὰ δὲ ἐνδεχομένως, καὶ τούτων τὰ μὲν κατὰ φύσιν, | τὰ δὲ κατὰ προαίρεσίν τε καὶ λόγον, τὰ δὲ καθ' ὁρμήν, τὰ δ' ἀπὸ τύχης | τε καὶ αὐτομάτως; Ἀναιρεῖται δὲ πάντα τὰ ἄλλα ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης. Οὐκ | ἄρ' <ἂν> ἀπαρεμπόδιστος οὐδὲ ἀκώλυτος ἡ τοῦ κόσμου

sarias similares. El argumento reza así: "No es el caso de que todas las cosas sean según destino, pero la administración del cosmos esté obstaculizada o impedida.[80] Pero no hay cosmos, si tampoco esto es el caso; ni hay dioses, si tampoco hay cosmos. Y si hay dioses, los dioses son buenos, pero, si esto es el caso, existe la virtud y, si existe la virtud, existe la prudencia,[81] y, si esto es el caso, existe conocimiento de lo que debe de hacerse y de lo que no debe de hacerse. Ahora bien, las acciones correctas deben de hacerse, mientras que las acciones incorrectas no deben de hacerse. Por consiguiente, no es el caso que todo se dé según destino pero no existan ni la acción correcta ni la incorrecta. Ahora bien, las correctas son nobles, y las incorrectas, vergonzosas, y las nobles merecen el elogio, mientras que las malas, la censura. Por lo tanto, no es el caso que todas las cosas sean según destino pero no existan ni cosas elogiables ni cosas censurables. Pero, si esto es así, existen elogios y censuras. Ahora bien, honramos las cosas que elogiamos, y castigamos las que censuramos, y quien honra, recompensa, y quien castiga, corrige. Por lo tanto, no es el caso que todo se dé según destino pero no exista ni recompensar ni corregir".

Ciertamente, es manifiesto que también este argumento, que proviene de la misma palestra, podría, por ser falso, refutarse mediante las mismas premisas. En efecto, en primer lugar ¿quién podría compaginar sin reservas que algunas cosas se dan por necesidad, y otras, contingentemente, y que, de éstas, algunas sean según naturaleza, otras conformes tanto a la elección como a la razón, otras según impulso, y otras más, por azar y espontáneamente, con la tesis de que "no es el caso de que todas las cosas sean según destino, pero la administra-

διοίκησις μένοι. | Ἀλλ᾽ εἰ καὶ συγχωρηθείη τοῦτό τε καὶ τὸ κόσμος εἶναι καὶ κόσμου ὄντος | θεούς, καίτοι κατ᾽ Ἐπίκουρον ἐκτὸς ὄντας αὐτούς, καὶ τοὺς θεοὺς ἀγαθοὺς | εἶναι, εἴη δὲ καὶ τὸ ἀρετὴν εἶναι τοῖς θεοῖς ἑπόμενον, πῶς τῷ τὴν τῶν | θεῶν ἀρετὴν εἶναι ἕποιτ᾽ ἂν τὸ εἶναι φρόνησιν; Τίς γὰρ ἡ τῆς ἀκολου- | θίας ταύτης ἀνάγκη; Εἰ μὲν γὰρ ἦν εἰλημμένον τὸ τὴν ἀνθρώπων ἀρετὴν | εἶναι, ἕποιτ᾽ ἂν τούτῳ καὶ ἡ φρόνησις, ἐπεὶ δ᾽ ἐκ τῶν κειμένων εἴληπται | τὸ τὴν τῶν θεῶν ἀρετὴν εἶναι, πῶς ἂν ἔτι ἕποιτο τῇ τῶν θεῶν ἀρετῇ | φρόνησις, ἀνθρώπων οὖσα ἀρετή; Οὐ γὰρ τὰς αὐτὰς ἀρετὰς οἷόν τε λέγειν | εἶναι τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν θεῶν. Οὔτε γὰρ ἄλλως ἀληθὲς τὸ τὰς | τῶν τοσοῦτον ἀλλήλων κατὰ τὴν φύσιν διεστώτων τὰς αὐτὰς τελειότητάς | τε καὶ ἀρετὰς λέγειν, οὔθ᾽ οἱ πρὸς αὐτῶν περι αὐτῶν λεγόμενοι λόγοι | εὔλογόν τι ἐν αὐτοῖς ἔχουσιν.

Ἀνθρώπου δὲ ἡ φρόνησις ἀρετή, ἥ ἐστιν, | ὥς φασιν, ἐπιστήμη ποιητέων τε καὶ οὐ ποιητέων. Ἐν οἷς γὰρ οἷόν τε | πραχθῆναί τι καὶ τῶν <οὐ> ποιητέων, ἐν τούτοις ἡ τῶν ποιητέων τε καὶ οὐ ποι- | ητέων ἐπιστήμη χώραν ἔχει. Ἀλλὰ μὴν πάντων γινομένων καθ᾽ είμαρμέ- | νην ἄχρηστος ἡ γνῶσις τῶν ποιητέων τε καὶ μή. Τί

ción del cosmos esté obstaculizada o impedida"? Pero todas las demás cosas se eliminan por el destino. Por consiguiente, la administración del cosmos no quedaría ni obstaculizada ni impedida. Pero, aun cuando se compaginara esto con que el cosmos existe, y con que, existiendo el cosmos, también los dioses (aunque para Epicuro éstos sean externos), y con que los dioses son buenos (y también el hecho de que hay virtud se siguiría de que hay dioses), ¿cómo se seguiría, de la existencia de la virtud de los dioses, que exista la prudencia? En efecto, ¿cuál es la necesidad de esa inferencia? Pues si lo que se presupone fuera la existencia de la virtud de los humanos, de esto se seguiría que también la prudencia existe. Pero, dado que a partir de las premisas se supuso la existencia de la virtud de los dioses, ¿cómo la prudencia, siendo ella una virtud propia de los humanos, aun así se seguiría de la virtud de los dioses? En efecto, no es posible decir que las virtudes de los humanos y las de los dioses son las mismas. Pues tampoco es correcto decir que las perfecciones y virtudes de seres que están tan apartados los unos de los otros por naturaleza, son las mismas, ni tienen nada razonable en sí mismos los argumentos que se enuncian de su parte acerca de ellas.

Sin embargo, la prudencia es virtud del ser humano, la cual, como ellos sostienen, es conocimiento de las cosas que deben hacerse y de las que no deben hacerse.[82] En efecto, en aquellos casos en los cuales es posible que se haga algo que es también una de las cosas que no debe hacerse, en ellos tiene lugar el conocimiento de las cosas que deben hacerse y de las que no deben hacerse.[83] Ahora bien, si todas las cosas que se dan son según destino, es inútil el conocimiento de las cosas que deben

γὰρ ὄφελος τῆς τοι- | αύτης γνώσεως τοῖς μηδὲν ὧν πράττουσι φυλάξασθαι δυναμένοις; Εἰ δὲ μη- | δὲν ἡ τούτων ἐπιστήμη χρήσιμον, ἀναιροῖτ' ἂν ἡ φρόνησις, ὡς εἶναι τὴν | ἀκολουθίαν ἀληθεστέραν τὴν εἰ ἔστιν εἱμαρμένη, μὴ εἶναι φρόνησιν. Καθ' | ὃν γὰρ λόγον ὁ νόμος ἀνῃρεῖτο κειμένης τῆς εἱμαρμένης, κατὰ τοῦτον ἀναι- | ρεθήσεται καὶ <ἡ> φρόνησις, ἧς ἀναιρουμένης δῆλον ὡς καὶ τῶν ἄλλων ἓν | ἕκαστον ἀναιροῖτ' ἂν τῶν κατὰ τὴν ἀκολουθίαν τὴν πρὸς τὴν φρόνησιν τι- | θεμένων.

XXXVIII Ὅτι δὲ μηδὲ |οἱ| ἐκ τοῦ δεικνύναι τὴν καθ' ὁρμὴν κίνησιν τοῖς | ζῴοις μένουσαν πάντων γινομένων καθ' εἱμαρμένην σῴζουσιν τὸ ἐφ' ἡμῖν, | εἰ μὴ βούλοιτό τις ἁπλῶς τὸ ὑπό τινος κατὰ τὴν οἰκείαν γινόμενον φύσιν | ἐπ' ἐκείνῳ λέγειν ἄλλο τι σημαινόμενον τοῦ ἐφ' ἡμῖν εἰσάγων παρὰ τὸ | πεπιστευμένον τε καὶ προειλημμένον, ὅ φαμεν εἶναι διὰ τὸ ἔχειν ἡμᾶς ἐξ- | ουσίαν τῶν ἐν τοῖς πραττομένοις ἀντικειμένων, φθάνει διὰ τῶν πρώτων
212 | πλεονάκις εἰρῆσθαί τε καὶ δεδεῖχθαι. Παραπλήσιοι δὲ τούτοις καὶ ὅσους | ἄλλους εἰς σύστασιν τοῦδε τοῦ δόγματος λόγους παρατίθενται ἐπὶ πλέον | καὶ μέχρι ῥημάτων τὴν κομψείαν ἔχοντες, ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς πρὸς τὰ πράγμα- | τα περὶ ὧν λέγονται συμφωνίας τὴν πίστιν λαμβάνοντες. |

XXXIX Ταῦτα ὑμῖν, ὦ θειότατοι αὐτοκράτορες, τῆς Ἀριστοτέλους δόξης περί τε | εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν κατ' ἐμὴν δόξαν τὰ κεφάλαια, καθ' ἣν δοξάζοντες | εἴς τε θεοὺς

hacerse y de las que no, pues ¿en qué beneficia tal conocimiento a quienes son incapaces de prevenirse de cualquiera de las cosas que hacen? Pero si el conocimiento de estas cosas no fuera útil en nada, se eliminaría la prudencia, de modo que la inferencia más correcta es la de que "si hay destino, la prudencia no existe". En efecto, según este argumento, la ley se eliminaría, si se postulara el destino, y, según este otro, también se eliminaría la prudencia, y, eliminándose ésta, es evidente que también se eliminaría cada una de las demás cosas que se postularon como conclusiones que se infieren en relación con la prudencia.

XXXVIII Se ha dicho ya y demostrado varias veces a través de los argumentos anteriores que ellos no preservan lo que depende de nosotros ni siquiera mostrando que el movimiento según impulso se conserva en los animales, si todas las cosas suceden según destino, a menos que uno quiera decir sin más que depende de algo lo que se da por obra de él según su naturaleza propia, introduciendo así otro significado del término "lo que depende de nosotros", además del aceptado y preconcebido, el cual aceptamos en virtud de que tenemos el poder de realizar opuestos en las cosas que hacemos.[84] Y todos los demás argumentos de los cuales echan mano para establecer esta doctrina son similares a éstos, gozando de mucho ingenio en lo que respecta a las palabras, pero sin adquirir plausibilidad de una concordancia con los hechos de que hablan.

XXXIX Éstos son, para vosotros, divinísimos emperadores, los principales elementos, según mi opinión, de la doctrina de Aristóteles acerca del destino y de lo que depende de nosotros. Si opinamos conforme a esta doctrina seremos piadosos con

εὐσεβήσομεν, τὰ μὲν εἰδότες αὐτοῖς χάριν ἀνθ᾽ ὧν φθάνομεν | ὑπ᾽ αὐτῶν εὖ πεπονθότες, τὰ δὲ αἰτούμενοι παρ᾽ αὐτῶν ὡς ὄντων καὶ τοῦ | δοῦναι καὶ τοῦ μὴ κυρίων· ἐσόμεθα δὲ <καὶ περὶ ὑμᾶς> καὶ περὶ τοὺς ὑμῖν ὁμοίους ἄρχοντας | εὐχάριστοι, <οἳ> ταῦτα πράττετε εἰς ἡμᾶς καθάπερ ἡ ὑμῶν οἰκεία | προαίρεσις πράττειν ὑμᾶς <ἄγει> αἱρέσει τοῦ βελτίονος καὶ τῷ περὶ τὴν κρίσιν αὐτοῦ | φροντίζειν ποιοῦντας ἃ ποιεῖτε, ἀλλ᾽ οὐ προκαταβεβλημένοις τισὶν αἰτίοις | ἑπομένους, οἷς ἀναγκαῖον ἕπεσθαι ᾗ ἂν ἐκεῖνα ἄγῃ. Ποιησόμεθα δὲ καὶ | ἀρετῆς ἐπιμέλειαν ὡς ὄντες αὐτοὶ κύριοι τοῦ βελτίους ἢ χείρους γενέσθαι. | Τούτων γὰρ μόνων κύριός τις, ὧν καὶ τοῦ μὴ πράττειν αὐτὸς ἔχει τὴν | ἐξουσίαν. Καὶ τὰ ἄλλα δὲ ὅσα πράττομεν κατὰ τὸν βίον ὅτι μόνως | εὐλόγως πράττειν ἂν δοκοῖμεν, εἰ κατὰ τὴν Ἀριστοτέλους δόξαν περὶ αὐ- | τῶν ἀποδιδοίημεν τὰς αἰτίας, διὰ παντὸς ἐπειράθην ὑμῖν παραστῆσαι | τοῦ λόγου.

los dioses, sabiéndonos agradecidos con ellos por ciertas cosas buenas que ya hemos experimentado por su obra, y pidiéndoles otras dado que ellos tienen el control de dárnoslas o no. Estaremos agradecidos tanto con vosotros como con gobernantes semejantes a vosotros, dado que vosotros realizáis estas cosas para nosotros de la manera en que os lleva a realizarlas la elección que os es propia, haciendo las cosas que hacéis, por optar por lo que es mejor y por reflexionar sobre su selección,[85] pero sin seguir ciertas causas antepuestas, a las cuales es necesario seguir a donde sea que ellas conduzcan. También tomaremos cuidado de la virtud dado que nosotros mismos tenemos el control de volvernos mejores o peores. En efecto, alguien tiene control únicamente de aquellas cosas sobre las cuales tiene también el poder de no hacerlas. A lo largo de todo mi discurso, intenté mostraros que sólo pareceremos estar haciendo razonablemente todas las demás cosas que hacemos en la vida si explicamos sus causas siguiendo la doctrina de Aristóteles acerca de ellas.

Notas al texto griego

I

164, 4 αὐτῷ Thillet
6 μαρτυρίας ⟨τοιαύτ⟩ης δίκαιος Thillet
7 ἱεροῖς θύειν Bruns, Thillet
9 οἷόν Bruns, Sharples
19 τῶν πάντων Thillet
20 αἰτίας [ἔχουσιν] Thillet τῆς ἐν αὐτῇ Bruns, Thillet

165, 2-3 (ὧν ἐν τοῖς μάλιστα κατ᾽ αὐτοῦ *** τε εἶεν μείζω ἢ κατὰ τὴν Ἀριστοτέλους δόξαν εἰπεῖν), ποιήσομαι Bruns ὧν ἐν τοῖς μάλιστα κατ᾽ αὐτοῦς οἷόν τ᾽ εἴη τι μείζω ἢ κατὰ τὴν Ἀριστοτέλους δόξαν εἰπεῖν, ποιήσομαι Thillet

II

165, 24-25 καὶ ἐν τίσιν; οὐκέτι· οὐ γὰρ μόνον οὐκ ἀλλήλοις ἅπαντες ⟨συμφωνοῦσιν⟩, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἡ τῶν ἀνθρώπων κοινὴ πρόληψις Thillet

III

166, 23 ὁ θεῖος Ἀριστοτέλης Thillet

167, 1 γὰρ ἂν Thillet
2 ἔστω γὰρ Thillet
3 τοῦ δὴ Thillet
14 τοῖς τοιούτοις αἰτίοις Thillet

IV

167, 24-25 ὁποῖά — γίνεται, ἅ Thillet

168, 6 αὐτοῖς ποτ' ἂν ἐμποδών Thillet

12 καὶ κατὰ προαίρεσιν Bruns

14 (τοιοῦτον γὰρ ἡ φύσις)· καὶ γίνεσθαι Thillet

15 περὶ αὐτῶν χρωμένης, Thillet

17 τὴν ποιοῦσαν, ἀλλ' οὐκ ἐν αὐτοῖς καὶ Bruns

17-18 γενέσεως αὐτῶν τοῦ ποιοῦντος Bruns, Thillet

18 λογισμός. Ἔστι δὲ Thillet. Τρίτον δέ ἐστιν Bruns, Sharples

V

169, 8-12 οὐκ ἐξ ἀνάγκης ὑπ' αὐτῶν γίνεσθαι δοκεῖ· οὕτως γοῦν ἕκαστον ποιοῦσιν — ἢ τὴν λύραν ἡρμόσθαι καθ' εἱμαρμένην; ἀλλὰ μὴν Thillet

17-18 μὴ γενέσθαι, οὐκέτι γὰρ ἂν εἴη τι τούτων ἐφ' ἡμῖν, εἰ γένοιτο τοῦτον τὸν τρόπον. Thillet

VI

169, 22 καθ' εἱμαρμένην δέ οὔ, Thillet

24-25 (ἔστι δὲ τότε τὰ θεῖα καὶ ἡ τούτων εὔτακτος περιφορὰ) Thillet

30 ἐμποδιζομένη †διὸ ποτὲ μὲν ὡς ἐπὶ Bruns ἐμποδιζομένη ποτέ· διὸ Thillet

31 οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης ἔχει. Thillet

170, 3 ὥστε καὶ κατὰ Bruns

21 ἀκολούθως Bruns, Thillet

22-23 ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, αὕτη γὰρ ἡ τῆς φύσεως εἱμαρμένη· Thillet

25 γενόμενον ἐμποδίζῃ, <τῷ δὲ καρτερικῷ> κατὰ φύσιν

αἱ τῶν Bruns γενόμενον ἐκπεσῇ τῆς κα<κίας· καὶ τοῖς καρτερικοῖς κα>τὰ φύσιν, αἱ τῶν Thillet

26 αἱ κακοπάθειαι· καὶ μὲν τοῖς τοιούτοις τοῦ βίου καταστροφαὶ Thillet

171, 4 κατ᾽ αὐτὰ Bruns

5 τοῦ βίου καθ᾽ Thillet

VII

171, 23 πῶς φιλοσοφεῖν τινες λέγονται Thillet

24-25 πλέον ἔχειν τούς φιλοσοφοῦντας ὑπολαμβάνοντες Thillet

24-26 (καὶ ταύτην τῶν ἄλλων ἀνθρώπων πλέον ἔχειν τοὺς φιλοσοφοῦντας ὑπολαμβάνοντες, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς ἄλλους ἐπὶ τοῦτο προτρέποντες) Thillet

172, 13 ἂν ἀνελών Thillet

13-14 τὴν τῶν οὕτως γινομένων φύσιν <ὁμοίως> ὄνομα θῆται Thillet

14-15 ἐξ ἀνάγκης τὴν τύχην, ἀλλ᾽ αὐτὰ δεῖξαι Bruns ἐξ ἀνάγκης <αὐτὴν> τὴν τύχην, ἀλλ᾽ <ὁ> αὐτὰ δεῖξαι δυνάμενος Thillet

VIII

172, 19 προηγουμέναις ἐπιγίνεται Bruns, Thillet

24-25 οἵ ἀπὸ τύχης φασίν τινα γίνεσθαι Thillet

25 κἂν ἄλλου Bruns, Thillet

28 τοῦτο ἀπήντησεν αὐτῷ· ᾧ δὲ πάλιν μηδὲν τῆς εὑρέσεως τοῦ θησαυροῦ <χάριν> Thillet

173, 3 αὐτῷ Bruns, Sharples τῷ γὰρ προελθόντι Thillet

5 τὸ μὲν ποιητικὸν αἴτιον τὸ δὲ τούτου τέλος· οὐ γὰρ Thillet

173, 10 ὑμῖν Bruns, Sharples

17 (καὶ προηγουμένοις ἐξ ἀνάγκης) Thillet

19-20 εἶναι ἢ γενέσθαι, [τὸ] μηδὲν Bruns εἶναι ἢ γενέσθαι, τῷ μηδὲν Thillet

21 ὄνομα; <τὸ> γὰρ τῷ μὴ ἀναιρεῖσθαι Bruns ὄνομα; τὸ γὰρ μὴ ἀναιρεῖσθαι Thillet

24 οὐδὲν κωλύσαντες λέγειν Thillet

24-25 καὶ τοσοῦτον ἀποδεήσαντες Thillet

26 [οὐκ] ἀπὸ τύχης, [ἀλλ'] ἐπὶ Thillet

174, 1 τὸ αὐτόματον γίνεσθαι Bruns

2-3 λογισμῷ, ἢ τύχης Thillet

10 κἂν <τοιαῦτα> τυγχάνωσιν Thillet

11 ὡς ἐπὶ πάντων Bruns, Thillet

12 κυριώτερος Bruns, Sharples

18-19 αἴτια προειρημένα Thillet

25 οὐδεὶς δὲ ἀπὸ τύχης ταῦτα ποιεῖν λέγει Thillet

IX

175, 13 ἄλλ' ὡς ὑφ' ἡμῶν Thillet

22 καὶ τούτῳ Bruns καὶ τοῦτο Sharples

176, 2-3 διότι ἦν ἐν θατέρῳ αὐτῷ ἀντικειμένῳ εἶναι Bruns διότι <ἀδύνατον> ἦν ἐν θατέρῳ αὐτῶν ἀντικειμένων εἶναι Thillet

X

176, 16-18 (τῶν δὲ καθ' εἱμαρμένην γινομένων οὐ κεκωλῦσθαι τὰ ἀντικείμενα γενέσθαι· διὸ καίτοι μὴ γινόμενα ὅμως ἐστὶ δυνατά) Bruns

17 κεκώλυται Thillet

19 τὰ κωλύοντα αὐτὰ ἂν ἄγνωστα εἶναι Thillet

19-21 (ἃ γάρ ἐστιν αἴτια τοῦ γίνεσθαι τὰ ἀντικείμενα αὐτοῖς καθ᾽ είμαρμένην, ταῦτα καὶ τοῦ μὴ γίνεσθαι τούτοις αἴτια), οὐ γὰρ εἰ, ὥς φασιν Thillet

23 τὸ μὴ γίνεσθαι Thillet

177, 1 κεκωλῦσθαι Sharples

2 ὑπὸ τίνων κωλύονται Sharples

1-2 οὐκ ἔσται δυνατὰ †ὄντα δυνατοῖς εἰδόσιν μὲν αὐτὰ κεκωλυκέναι ἀγνοοῦσιν δὲ ὑφ᾽ ἡμῶν κωλύοντες Bruns οὐκ ἔσται δυνατὰ ὄντα δυνα<τὰ> τοῖς εἰδόσιν μὲν αὐτὰ κεκωλῦσθαι, ἀγνοοῦσιν δὲ ὑφ᾽ ὧν κωλυόμενα Thillet

10 τὸ ἐξ ἀνάγκης Bruns, Thillet

11 εἰ δὲ ἔσται μὲν οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀληθές Bruns, Thillet

13 τινὰ γίνεσθαι Sharples

14-15 πάλιν γὰρ καὶ τοῦτο <ὅμοιον τῷ προειρημένῳ>· ὁμοῦ γὰρ παιζόντων Bruns, Sharples πάλιν δὲ καὶ τοῦτο ὁμοῦ μὲν παιζόντων Thillet

18 τὸ τοῦτο λέγον ἀναγκαῖον, ὅν τε τὸ ὑπ᾽ αὐτοῦ Thillet

20 ἤδη †εἴ γε μήν· οὐ γὰρ ταύτῃ Bruns ἤδῃ, εἴ γε μὴ ταύτῃ Thillet

22 [ὡς] Bruns, Thillet

24 μὴ λέγοιτο ἀναγκαῖον Bruns

25 εἰ τότ᾽ ἀληθές Bruns

XI

178, 9 τισὶν αἰτίαις ἔσεσθαι τὸ καὶ βουλεύεσθαι Bruns, Thillet

11 μάτην ἄνθρωπος Thillet

14 συνάγοιτο ἂν μὴ Thillet

26 ἐπὶ τῇ αὐτῶν πρώτῃ γενομένῃ Thillet

179, 1 τῇ περὶ τούτων βουλῇ δέον τι ἡμῖν γίνεται Thillet

4 ἐκ τοῦ βουλεύεσθαι <τοῦ βουλεύεσθαι> αὐτοῦ Bruns ἐκ τοῦ βουλεύεσθαι αὐτοῦ Thillet

6-7 αὐτῶν †ἐπ᾽ αὐτό τε τὸ βουλεύσασθαι Bruns αὐτῶν, ἐπεὶ καὶ τότε τὸ βουλεύσασθαι Thillet

21 ἐπὶ τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν Thillet

22 βουλεύσασθαι, καὶ Bruns, Thillet

25 δοκοῦντος, τὸ μηδὲν ὑπὸ τῆς φύσεως Thillet

XII

180, 19 ἐφ᾽ αὐτό, ὅ ἐστιν ἀρχὴ Bruns ἐπὶ τοῦτο ὅ ἐστιν ἀρχὴ Thillet

27 διαιρεῖσθαι τὸ ἀντικείμενον Bruns

181, 2 †τοιοῖσδε Bruns τοιοῖσδε Thillet συμβουλεύσοντας Sharples

3-4 αὐτοὺς συμβούλους ὄντας ἢ μὴ παραλαμβάνειν τοὺς πρᾶξαι Bruns αὐτοὺς συμβούλους ὄντας ἢ μὴ παραλαμβάνειν, <ὡς ἔχοντες ἐξουσίαν> τοῦ πρᾶξαι Thillet

4 ἄλλα [καὶ] τινὰ Bruns

6-7 ἐξ αὐτοῦ Bruns

XIII

181, 9 ἐγχειρήσαντες Bruns, Thillet

14 τὸ γινόμενον καὶ δι᾽ ἡμῶν Bruns

23-25 γίνεσθαι κατηναγκασμένως (κατ᾽ ἀνάγκην οὐ τὴν ἐκ βίας, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ μὴ δύνασθαι τὸ μὴ πεφυκὸς οὕτως, ὄντων τῶν περιεστώτων τοιούτων) ἀδύνατον αὐτῷ

περιεστάναι τότε ἄλλως πως, καὶ μὴ οὕτως κινηθῆναι. Thillet

24 τὸ μὴ πεφυκὸς οὕτως Bruns

27 ἐμποδίζοντος — τῷ βαρύτητα Bruns

27-30 ἐμποδίζοντος (τῷ βαρύτητα μὲν ἔχειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ, ταύτην δ' εἶναι τῆς τοιαύτης κινήσεως κατὰ φύσιν, ὅταν καὶ τὰ ἔξωθεν αἴτια τὰ πρὸς τὴν κατὰ φύσιν κίνησιν τῷ λίθῳ συντελοῦντα παρῇ, ἐξ ἀνάγκης τὸν λίθον ὡς πέφυκεν φέρεσθαι) πάντως Thillet

182, 7 κινεῖσθαι καθ' ὁρμὴν κίνησιν Thillet

13 ὁμοίως μὲν Sharples

14 τῷ δεῖν καὶ τοῖς ἐξ ἀνάγκης Bruns

18 κατ' ἄλλην τινά ***, ταύτην μὲν ἐπὶ τοῖς ζῴοις λέγοντες Bruns κατ' ἄλλην τινὰ φύσιν, ταύτην μὲν ἐπὶ τοῖς ζῴοις λέγοντες Thillet

XIV

182, 25 πεπιστεῦσθαι, <διὰ τοῦτ'> εὐθύνουσιν Thillet

26 οἱ δέ, δέον Sharples

28-29 ἄδοξόν τε ὂν καὶ πολλὰ τῶν καὶ αὐτοῖς † τοῦ ἐφ' ἡμῖν πᾶσάν τε ταὐτὸ δεικνὺς συνοδεῦον Bruns ἄδοξόν τι ὂν καὶ πολλὰ τῶν καὶ αὐτοῖς τοῦ ἐφ' ἡμῖν <ὄντα>, πᾶν <τοῦτο> ταὐτὸ δεικνὺν συνοδεῦον Thillet

30 ἡγοῦνται Bruns, Thillet

32 ἄλλου δι' ἄλλων Bruns

183, 4 ἐπὶ τῶν ζῴων Bruns, Thillet

5 οὐκ ἄλλως γένοιτο Bruns, Thillet

6 μὴ ὁρμήσαντος Bruns

10 ἢ οὕτως, διὰ τοῦτο εἶναι Thillet

21 τοῦ ἄλλους Bruns τοὺς ἄλλους Thillet

31-32 τὴν ἐν αὐτοῖς <ποιεῖ>, ποιεῖ, τὸ δὲ ἐπ᾿ αὐτῷ τι εἶναι Bruns, Sharples τὴν ἐν αὐτοῖς ποιεῖ, τὸ δὲ ἐπ᾿ αὐτῷ τιθέναι Thillet

33 αὐτῷ τῷ εἶναι Bruns

184, 14 οὔτε ὅ τι Thillet

16 ὡς γὰρ ἄλλως ἄλλῳ τὸ εἶναι Thillet

22 λέγουσιν αὐτοὶ τὸ ἐφ᾿ ἡμῖν εἶναι Thillet

185, 6 ἔχοιμεν ἐξουσίαν Thillet

7 τοῦτο ὃ καὶ βουλευσάμενοι † ἦν ἂν βουλευοίμεθα Bruns τοῦτο ὃ καὶ βουλευσάμενοι ἤδη ἂν βουλευοίμεθα Thillet

XV

185, 7-10 Τὸ δ᾿ ἐποχουμένων τῷ '<διὰ τὸ ἐν τοῖς τῷ αὐ>τῷ εἴδει, τῶν αὐτῶν περιεστώτων, ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δὲ ἄλλως ἐνεργήσει τις, ἀναίτιον κίνησιν εἰσάγεσθαι, <καὶ> διὰ τοῦτο λέγειν μὴ δύνασθαι οὗ πράξει τις πρᾶξαι τὸ ἀντικείμενον' Thillet

14 διὸ ἀναιτίως Thillet

17 ὡς *** τῇ σφαίρᾳ Bruns

20-23 μὴ πάντως ἕπεσθαι τοῖς περιεστῶσιν ἔξωθεν αὐτῷ <αἰτίοις>, καὶ γὰρ ἦν ἡμῖν ἡ περὶ τῶν πρακτέων κρίσις πρὸς ἕνα γινομένη σκοπὸν ἴσως, εἰ δέ τινα λόγον <εἶχε> τὸ ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν ὁμοίας ἡμῖν γίνεσθαι τὰς κρίσεις Thillet

26 ἡμᾶς *** τάδε Bruns

26 τῶν περιεστώτων προκείμενα Bruns, Thillet

186, 1 τοῖς ἄλλοις Bruns, Thillet

3 τὸ [γὰρ] ἀρχὴ Thillet

XVI

186, 13-14 πάντα καθ' εἱμαρμένην (οὐ γὰρ Thillet

14-15 εἰ σώζεσθαι κατ' αὐτούς, τοῦτο σώζουσιν οἵ γε καὶ αἰτίαν Thillet

15 σώζεται Sharples

21 ἔχοντες Bruns, Sharples, Thillet

27 ταύτῃ πράττειν Thillet

187, 2 μηδὲν αὐτοὶ περὶ αὐτῶν † ὦσιν καλόν Bruns μηδὲν αὐτοὶ περὶ αὐτῶν <ποι>ῶσιν καλόν Thillet

5 ὡς ἔχει Thillet

16 πῶς γὰρ ἔτι Thillet

20 ἁρπαγήν ἢ Μενέλαος τῶν ἀγανακτεῖν ἐπαιρόντων ἢ Thillet

21 ὡς ἀναμαρτήσας Thillet

26 εἰ γὰρ οὕτως † ἔτι δι' ἡμῶν Bruns εἰ γὰρ οὕτως ἔτι δι' ἡμῶν; Thillet εἰ γὰρ οὕτως ἐχόντων ἡμῶν Sharples

XVII

188, 12 τί γὰρ ἂν ἢ μαθεῖν Bruns, Thillet

13 φυλάξαιτ' ἄν τις; ἢ μόνα ταῦτα Thillet

14 τοῦ μαθεῖν Bruns, Thillet

15 τοῦτο ἐμμένειν Thillet

XVIII

189, 2 τινα δυναμένων ἔπραξαν Thillet

6 κεκληρωμένοι τοῦτο συγγράφειν Thillet

XIX

189, 9 συγχωρησάντων εἶναι Bruns συγχωρησάν τῷ εἶναι Thillet

11 πράξεως *** ἐπὶ περιεστῶσιν ἀνθρώποις δίκαιος Bruns πράξεως <εἰ προσέσχον ὅτι τις ἄδικος ὢν> ἐπὶ περιεστῶσιν αἰτίοις δίκαιος Thillet

16 δι᾽ ἄγνοιαν πραττόντων <τε καὶ> ἁμαρτανόντων Thillet <τῶν> πραττομένων Sharples

17 ἄξιοι, εἰδότες Thillet

18-20 τὴν ἐξουσίαν τοῦ (τούτων αὐτοῖς περιεστώτων ἃ πάντως αὐτοῖς καὶ ἐξ ἀνάγκης περιεστάναι δεῖ) ἄλλο τι <πράττειν> παρ᾽ ἃ πράττουσιν, τῷ Thillet

23-24 τὸ [τοῦ] τὸν ἵππον Bruns

27 κολάζειν <ἄξιοι> τὸν ποιήσαντα. ἐπὶ τίσιν οὖν αἱ κολάσεις εὔλογον; Thillet

190, 5 ὅρα δὴ Bruns

9-10 ὧν ἴσως ἐνῆν αὐτοῖς καὶ φυλάξασθαι, ἀλλ᾽ ὑπὸ τῆς φύσεως τῆς ἐν αὐτοῖς οὐδὲν οἷόν τ᾽ ἐστὶν λαθόντας ποιῆσαι Bruns ὧν ἴσως ἐνῆν αὐτοῖς καὶ φυλάξασθαι, ἀλλ᾽ ὑπὸ τῆς φύσεως τῆς ἐν αὐτοῖς οὐδὲν οἷόν τ᾽ ἐστὶν μαθόντας ποιῆσαι Thillet

10-11 καὶ τίς οὐκ ἂν † αὐτοῖς τοῖς ἁμαρτανομένοις αἴτιον. εἰ δ᾽ οὔτ᾽ ἄλλος τις οὔτ᾽ οἱ τοῦ Bruns καὶ τίς οὐκ ἂν αὐτοῖς τοῖς ἁμαρτανομένοις αἴτιος εἴη; εἰ δ᾽ οὔτ᾽ ἄλλος τις οὐδ᾽ οὗτοι Thillet καὶ αἰτίας οὐδὲν οὐδ᾽ ἐν Sharples

13 τι καὶ ψευδεῖ λέγοντι Thillet

16 αὐτῷ δεῖ διὰ τῶν ἔργων Thillet

XX

190, 25 ὑπό τινων οὕτως γίνεσθαι Thillet

26 ἔχοντες τότε. τῷ γὰρ τοῦτο πεπιστευμένῳ Thillet

29 τοῦ ποιεῖν Bruns, Thillet

191, 1 τὴν ἐξουσίαν πεπιστευκότων Bruns, Thillet

XXI

191, 5-6 φύσις δοκεῖ μαρτυρεῖν τοῦ πάντα ἐξ ἀνάγκης Thillet
6 ἢ ἄδηλον αὐτό Bruns, Thillet
12 κατηναγκασμένως; Thillet
18 πείθεσθαι μὲν Bruns, Thillet
20 καὶ διὰ τοῦ τοὺς Thillet
23 τὸ ὀφεῖλον γενέσθαι Thillet
24-25 ὁδὸν αὐτούς ἐπαίρεισθαι καὶ τοὺς ἄλλους <διὰ τὴν τοιαύτην> ἄγειν Thillet

XXII

192, 7 ἠρτημένον αὐτοῦ Thillet
8 πρὸ αὐτοῦ Thillet
15 τὸ ἀναιτίως <γίνεσθαί τι ὥσπερ τὸ> γίνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος Thillet
16 ἐναργῶς Bruns, Sharples
18-21 (σμῆνος γὰρ αιτιων καταλέγουσιν, τὰ μὲν προκαταρκτικά, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ ἐκτικά, τὰ δὲ συνεκτικά, τὰ δὲ ἄλλο τι· οὐδὲν γὰρ δεῖ τὸν λόγον μηκύνειν πάντα τὰ λεγόμενα παρατιθέμενα τὸ βούλημα αὐτῶν δεῖξαι τοῦ περὶ τῆς εἱμαρμένης δόγματος) Bruns (σμῆνος γὰρ αἰτίων καταλέγουσιν, τὰ μὲν προκαταρκτικά, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ ἀκτικά, τὰ δὲ συνεκτικά, τὰ δὲ ἄλλο τι· οὐδὲν γὰρ δεῖ τὸν λόγον μηκύνειν πάντα τὰ λεγόμενα παρατιθέμενα τὸ βούλημα αὐτῶν δεῖξαι τοῦ περὶ τῆς εἱμαρμένης δόγματος) Thillet

XXIII

193, 12-13 κατὰ τὸ ποσὸν ἐλλείψεως Thillet
16-17 οὐδὲ διαμένειν οἷά τε εἴδομεν· εἰ <μὲν ὁ> φλοιὸς Thillet

23 οὐ πᾶν τὸ δυνατὸν ἐνεργεῖν <ἐνεργεῖ> Bruns οὐ πάντα δυνατὸν ἐνεργεῖν Thillet

25 τὸ δ᾽ ὁμόσε χωροῦντας μὲν Bruns, Thillet

26 ἐπὶ τὸ ἄδηλον εἶναί τινος αἴτια Bruns

XXIV

194, 2-3 τῆς ἀναλύσεως τῶν αἰτίων Thillet

8 πάντοθεν γινόμενον Thillet

20 ἐξ ἀνάγκης μόνον ὡς τούτοις δοκεῖ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἑπόμενον Bruns ἐξ ἀνάγκης μόνον, ὡς τούτοις δοκεῖ, καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἑπόμενον Thillet ἐξ ἀνάγκης <ἑπό>μενον ὡς τοίτοις δοκεῖ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ [ἑπόμενον] Sharples

21 τὸ αἴτιον Bruns

XXV

194, 25-26 τὸ λέγειν ψεῦδος Bruns, Thillet

195, 4 φέρονται Bruns, Thillet

10-11 τῆς τῶν καιρῶν μεταβολῆς (οὐ γὰρ ὁ χειμὼν αἴτιος τοῦ θέρους) ἀλλ᾽ ἐκείνων Thillet

11 ἐκείνων τε καὶ τούτου <ἡ> Bruns

13 καὶ ὅτι μὴ <ἡ> Bruns, Thillet

15 † ἂν ἕως Bruns † αν ἕως Thillet

19 ὥστ᾽ οὐχ † οὕτως αἰτίων εἱρμὸς Bruns ὥστ᾽ ὁ τούτων τῶν αἰτίων εἱρμὸς Thillet

196, 7 οὐ πᾶσά τε τάξεως παράβασις Bruns

XXVI

196, 15-16 ὡς ὁμολογουμένοις, ἀναιρεῖν μέν τὰ οὕτως ἐναργῆ σκιαγραφίαν τέ τινα Thillet

17 συναγωνίζεσθαι δὲ τοῖς ἀπορουμένοις καθ᾽ αὐτῶν ἐστὶ δὴ ὡς παντάπασιν ὀλίγον. Thillet

20 ἡ τοῦ πράγματος ἐνέργεια Thillet

23 φανεῖται † εἰς αὐτά Bruns φανεῖται εἰς αὐτά Thillet

XXVII

197, 3 οἱ συγχωρήσαντες Bruns [οἱ] συγχωρήσαντες Thillet

6 ἔχοντες καὶ τοῦ τῶν βελτιόνων Bruns

25 [καὶ τοὺς νοσοῦντας] Bruns καὶ τοὺς δοκοῦντας Thillet

28 τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἔτι μᾶλλον Thillet

198, 4 πρὸς τὴν κτῆσιν ἀρετῆς Thillet

13 οὕτως δὲ Bruns, Sharples

14 ὥσπερ τῶν ἄλλων κατὰ φύσιν αὐτοῖς τυγχάνουσιν Bruns ὥσπερ τῶν ἄλλων κατὰ φύσιν αὐτοῖς τυγχάνουσιν <οὕτω καὶ τούτων> Thillet

14-15 οὕτως οὖν Thillet

16 ἂν ἔχωμεν Thillet

17 ἤ τινος τῶν τοιούτων· ἐπὶ δὲ ταῖς ἀρεταῖς Thillet

23 ἀναγκαῖον Bruns

27 οὐχ οὕτως Bruns

XXVIII

199, 24 παραιτεῖται τοῦ νῦν· Thillet

XXIX

199, 27 ἔχει ὡς Bruns, Sharples ἔχειν ὡς Thillet

29 ἐπ᾽ αὐτῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν Thillet

31 φρόνιμον κατὰ τὸν λόγον Thillet

200, 7 λέγουσίν γε Bruns

7-8 ὑφορώμενοι <τε καὶ> φεύγοντες Thillet

XXX

200, 19 ἔτι γίνεται τὸ εἰδέναι Thillet

23 βούλονται † ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων οὕτως γὰρ Bruns βούλονται ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων. οὕτως γὰρ Thillet

25 τε καὶ μὴ <ἢ> ὡς ἐσόμενον Thillet

32 καὶ κατ᾽ αὐτούς Bruns, Sharples οὐκ ἂν Bruns ουδὲ Thillet

201, 4-5 προσλαμβάνειν Bruns

7 τὰ ἀδύνατα δεικνύναι Thillet

9-10 μέτρων, θέμενος Bruns, Sharples μέτρων, [θέμενος] Thillet

13 ἐπεὶ δέ, εἰ τὸ προγινώσκειν Bruns, Thillet

15 ὅτι τὰ ἐνδεχόμενα Thillet

20-21 προλέγουσιν <λέγουσιν> Bruns λέγουσιν προλέγουσιν Thillet

XXXI

201, 32 μὴ συμβουλεύσαντός τινος Thillet

202, 1-2 ταύτῃ <τῇ> πίστει Bruns ταύτῃ ᾗ πίστει Thillet

3 πέρι Bruns

12 <οὔ> φασιν Bruns, Sharples αὐτῶν, οὕτως Bruns, Sharples

12-13 τὰ συγγράμματα, αὐτῷ οὕτως αὐτὸν χρῆσαι <μὴ> ὡς οὐκ εἰδότα ὅτι [μὴ] πεισθήσεται Thillet

26 ἢ περὶ θεῶν εὐσεβείας Thillet

203, 6 γίνεσθαι † συνεργούμενον (καὶ γὰρ Bruns γίνεσθαι <ἀγαθόν τι αὐτοὺς> συνεργεῖν <εὔλογον> (καὶ γὰρ Thillet <τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς> Sharples

7 κατά γε Bruns

204, 2 καί τοι μακρῷ βέλτιον <ἂν> Bruns, Sharples

XXXII

204, 11 δι’ ἣν προειρήκαμεν Bruns, Thillet

13 οὐκ εἴη ἂν τὸ εἶναι Bruns

14 ὅτι γάρ ἐστιν αὐτῶν ἐν τῇ φύσει <τὸ> τοιοῦτον Bruns ὅτι γάρ ἐστιν αὐτῶν ἐν τῇ φύσει τοιοῦτον Thillet

17 αὐτῶν ἀνεπίδεκτός Bruns, Thillet

22-23 τὴν ἐξουσίαν, εἴποτε κἀκείνοις Bruns τὴν ἐξουσίαν, εἴγε κἀκείνοις Thillet

24 τοῦ αὐτῷ χρῆσθαί Thillet

25 τοῦ προίστασθαι Thillet

XXXIII

205, 1 Τὸ δὲ λέγειν † ἡγεῖσθαι Bruns Τὸ δὲ λέγειν <λήρους> ἡγεῖσθαι Thillet

2-3 τῷ [μὴ] πᾶν Bruns, Thillet

4 τι [τὸ] ἐφ’ ἡμῖν Thillet

205, 7 εἶναι τι ἐφ’ ἡμῖν Thillet

11 εἶναι δὴ καὶ τὰ οὕτως γινόμενα Bruns, Thillet

12 γινομένοις [ἔστι], πῶς Bruns, Thillet

14 διὰ τοῦ λόγου Bruns, Thillet

17 ἐστὶν ὀρμὴ ἐν τοῖς βουλευτικοῖς Thillet

XXXIV

205, 23-24 αὐτῇ [πρὸς τὸ] κεχρῆσθαι Bruns

30 μέν, ὄντων Bruns, Thillet

206, 1 ποιοτήτων μὴ ἀγνοουμένων, καὶ ἔπαινοι καὶ ψόγοι Bruns ποιοτήτων μὴ ἀγνοουμένων, <μένουσι> καὶ ἔπαινοι καὶ ψόγοι Thillet

5-6 λογικοῖς ζῴοις ἕπεται ἁμαρτάνειν Thillet

7 ἐστι καὶ <κατὰ> τοῦτον Thillet

8 ἡμᾶς ποιεῖν λέγουσιν· ἔπειτα Thillet

12 χαρίεν ποιοῦντα Bruns

20 ἀφῄρηται, οὐδὲν αὐτοὶ συντελοῦσιν εἰς τὸ [τὰ] Bruns ἀφῄρηται, οὐδὲν αὐτοὶς συντελοῦσιν εἰς τὸ ταῦτα Thillet

26 τινων μηδενὸς Bruns

XXXV

207, 4 παραλείπωμεν Bruns

6 πεπρωμένη, *** οὐκ ἔστι Bruns

8 οὐδ᾽ ἔστιν δὲ λόγος ὀρθὸς Bruns, Thillet

14 ἐστὶ Bruns, Sharples

19 εἰ δὲ ταῦτα, <οὐκ> ἀπείρηται μὲν εἶναι πάντων Bruns εἰ δὲ ταῦτα ἅπερ εἴρηται, μένει καὶ πάντων Thillet

XXXVI

208, 1 ὡς ἂν περιττὴν Thillet

2 συνάγουσαν τὸ μὴ δεῖν † ὧν ἦν τὸ ἄρα Bruns συνάγουσαν; Μηδὲν ὤνηντο ἄρα Thillet

3 ἀσχολίας μακρᾶς. Bruns, Thillet

5 οὕτως, ὡς Bruns

8 τὰ ὑφ᾽ αὐτῶν Bruns, Thillet

9-10 κατὰ τὴν τῶν ζῴων ὁρμὴν ἑπομένων καὶ τούτων τῶν ἐξ ἀνάγκης περιεστώτων αὐτὰ τότε αἰτίοις ἅτινα ἂν *** ἡγούμενοι Bruns

12 ἄλλους οὓς ἐρωτῶσιν λόγους Thillet

13 ὡς οὐκ Bruns, Thillet

23 ἐκείνοις συναπτόν Thillet

209, 7 τὰ καθ' ὁρμὴν Thillet

9-10 καὶ νόμοι Thillet

13 τῶν πραττομένων Bruns, Thillet

23 πῶς γὰρ ἄξιοι; τὸ γοῦν Bruns, Thillet

26 κεκωλυμένη. ἀλλὰ Bruns, Thillet

26-27 καὶ πειθομένους Bruns, Thillet

27 εἴ γε χρὴ τούτῳ πείθεσθαι λέγειν ἐξ ἀνάγκης ἑπομένους, Bruns, Thillet

29 συνειλημμένον Bruns

210, 3 τοῦ ὑπὸ τοῦ Bruns, Thillet

4 κατεσκευασμένου Bruns τε αὐτοῖς ἀρξαμένων Bruns δὲ αὐτοῖς ἀρξαμένοις Thillet

5 κάτωθεν ἀκολουθία Bruns, Thillet

6 † εἶναι Bruns [εἶναι] Thillet

6-8 τοῦ προλαβόντας ἄλλοις ἐπιφέρειν αὐτὰ τὸ μὴ δοκεῖν ἔχεσθαι τὸ καὶ τοῖς διαφεύγειν ἡγουμένοις Bruns τοῦ προλαβόντας ἄλλοις ἐπιφέρειν αὐτὰ [τὸ] μὴ δοκεῖν ἑλέσθαι <ταὐτὸ> καὶ τοῖς διαφεύγειν ἡγουμένοις Thillet

10 φασίν, ὅτι Bruns, Thillet

12 Τὸ τελευταῖον Thillet

13 ἀναιρετέον, τὸ πάντα Thillet

XXXVII

210, 14 καὶ ἐπὶ τούτῳ λόγον Thillet

19 ἔστιν ἡ ἐπιστήμη Bruns, Thillet

24-25 ἀλλ' εἰ [τοῦτο] εἰσὶν ἔπαινοι καὶ ψόγοι; Thillet

29-30 ἄν τις συγχωρήσειε Bruns, Thillet

211, 1 ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις· ἐν τῷ γίνεσθαι Thillet

5 ἄρα <οὐκ ἂν> ἀπαρεμπόδιστος Bruns ἄρα ἀπαρεμπόδιστος Thillet

18 οἷόν τε <μὴ> Bruns

19 τῶν ποιητέων Bruns <μὴ> τῶν ποιητέων Thillet

26 καὶ φρόνησις Thillet

XXXVIII

211, 28 μηδὲ οἳ ἐκ τοῦ δεικνύναι Thillet

XXXIX

212, 9 ἐσόμεθα δὲ καὶ περὶ τοὺς ἡμῖν Bruns, Thillet

10 εὐχάριστοι † ταῦτα πράττεται εἰς ἡμᾶς τε καὶ ἡ περὶ *** ὑμῶν οἰκεία Bruns, Thillet

11 πράττειν ὑμᾶς αἱρέσει τοῦ βελτίονος καὶ τοῦ Bruns, Thillet ἄγει ὑμᾶς Sharples

16 ἐξουσίαν *** καὶ τὰ ἄλλα Bruns

18 τὰς αἰτίας, <ἃς> Bruns τὰς αἰτίας, <ἣν>Thillet

Notas al texto español

[1] Alejandro parece ser la única fuente que le atribuye a Anaxágoras esta tesis (cf. *DK,* 59A66).

[2] Para la tesis de que el destino estoico es "inalterable" (ἀπαράβατος) e "ineludible" (ἀναπόδραστος), cf. *SVF,* II, 528; II, 917; II, 918 y II, 1000.

[3] Sobre este concepto (διαφωνία) y su lugar en la estrategia argumentativa de Alejandro, cf. cap. XXXVIII y Mansfeld, 1988.

[4] Esta división ya aparece en *Phys*., II, 3, 194a14ss.; II, 7, 198a14ss.; *Met*., I, 3, 983a26ss y 5.2, 1013a24ss. En Aristóteles, no todo lo que se da, se da conjuntamente por las *cuatro* causas. Cf. *Met*., VII, 17, 1041a28ss y VIII, 4, 1044b7-15.

[5] Para esta división en Aristóteles, cf. *Phys*., II, 4, 196b17ss.; II, 5, 196b21; *Met*., VII, 7, 1032a20ss. y *EN,* III, 3, 1112a31bss.

[6] La inclusión de los sucesos azarosos en el conjunto de lo que se da en vistas de algo ya figura en Aristóteles (cf. *Phys*., 2.5), quien argumenta que dichos sucesos, si bien no se dan *de hecho* en vistas de algo, se definen por *haberse podido* dar en vistas de algo y por depender ontológicamente de sucesos y procesos que sí se dan en vistas de algo propiamente dicho.

[7] Sobre esta relación entre la racionalidad y la capacidad de realizar acciones (o elecciones) opuestas, cf. *Met*., IX, 2, 1046b4ss. y IX, 5, 1048a8ss. Como lo revela esta oración, Alejandro acepta esta relación y sostiene que esa capacidad es efectivamente constitutiva de la racionalidad. Cf. XI, 178, 17ss.; XIV, 183, 30ss.; 184, 18s.; XXXIII, 205, 16-20.

[8] Este ejemplo, que vuelve a aparecer más adelante en este capítulo (170, 2) y más adelante en este tratado (XXIII, 193, 8-10 y XXV,

195, 26), proviene del propio Aristóteles (*Phys*., II, 2, 194b13; *Met*., VII, 7, 1032a25 y XII, 4, 1070b343) .

[9] DK, 22B119.

[10] Cf. Cicerón, *F,* 10 y *Tusc*., 4. 80.

[11] Para el significado del término "principal" (προηγούμενος) y sus cognados, claves en este capítulo (cf. 172, 19; 173, 3, 14, 17; 174, 18, 28; cf. XI, 178, 12 y XXV, 194, 27), cf. Sharples, 1983, pp. 132-133.

[12] El modo como Alejandro define aquí el azar coincide con el de Aristóteles (cf. *Phys*., II, 5-6 y *Met*., V, 30) y los ejemplos que ofrece más adelante coinciden con los que el propio Aristóteles desarrolla (cf. *Phys*., II, 5, 196b33, 6, 197b15; *Met*., V, 30, 1025a15 y *EN,* III, 3, 1112a27).

[13] Esta definición parece haber sido aceptada por algunos estoicos, entre ellos Crisipo (cf. *SVF,* II, 965; II, 971 y II, 973), pero no tiene su origen en ellos, sino en deterministas anteriores a Aristóteles (cf. *Phys*., II, 4, 196b5ss.).

[14] Contrariamente a lo que parece sugerirse aquí, algunos estoicos sostuvieron que no hay causas principales (lat. *principales*) de cosas triviales. Cf. Cicerón, *F,* 9 (*SVF,* II, 950).

[15] Según lo indica Sharples en su aparato crítico *ad* 175, 17 (1983, p. 242), uno esperaría que Alejandro dijera οὐδὲν ἧττον ("mientras otros en nada son *menos* capaces de estar en el estado contrario al que están"), contrariamente a la lectura de los mss. (οὐδὲν μᾶλλον).

[16] Este pasaje parece ser la única fuente que le atribuye a los estoicos esta concepción epistémica de posibilidad (algo es posible siempre y cuando no *conozcamos* nada que impida que se dé). Cf. *SVF,* II, 201 y II, 202.

[17] El texto clásico al que se refiere aquí Alejandro es el capítulo IX del tratado *De Interpretatione* de Aristóteles (la "batalla naval"). La postura de Aristóteles sobre el problema de la verdad futura

(¿tienen los enunciados sobre el futuro un valor de verdad ya en el presente?) es sumamente oscura. Para una presentación detallada del complejo debate contemporáneo acerca de este asunto, cf. Gaskin, 1995.

[18] Una traducción alternativa de esta oración sería: "Si esto no es necesario, tampoco se dará lo significado por esto, a saber, que habrá una batalla naval por necesidad", pero cf. 177, 17-18.

[19] Aristóteles ya había sostenido que no hay nada que la naturaleza haga en vano (*Cael.*, I, 4, 271a33; II, 11, 291b14; *PA,* II, 13, 658a9; III, 1, 661b24; *GA,* II, 5, 741b5; II, 6, 744a36; *Pol.*, I, 2, 1253a9 y I, 8, 1256b20). Este argumento vuelve a figurar en *M,* 182, 25, obra en la cual también vuelve a mencionarse la distinción entre fines primarios y secundarios (183, 26). La terminología que se emplea para expresar la distinción es estoica. Cf. *SVF,* II, 1156; II, 1157 y II, 1170 así como Epicteto *D,* 2.8.6.

[20] Para la tesis de que la deliberación entendida en estos términos es el rasgo distintivo de la especie humana dentro del género animal, cf. XIV, 183, 30-184, 11; XXXIII, 205, 16ss. y *M,* 172, 19-28. No es en estos términos, sin embargo, que el propio Aristóteles parece entender la deliberación. Según *EN,* III, 3, 1112b15 y *EE,* II, 10, 1227a12 ésta es un proceso que consiste, no tanto en seleccionar impresiones (aunque cf. *DA,* 3, 11, 434a5ss.), sino en determinar los medios idóneos para alcanzar un fin determinado. Nótese también que el uso de las nociones de "asentimiento" e "impulso" como nociones clave de la teoría de la acción proviene de los estoicos. Cf. *SVF,* I, 158; II, 458; II, 499; II, 714; II, 844; II, 988 y III, 178.

[21] El uso del ejemplo del cilindro que rueda cuesta abajo para ilustrar en qué medida algunas de las actividades que realizamos dependen de nosotros, aparece en Crisipo *ap*. Cicerón, *F,* 43 y Gelio, *NA,* 7.2.11. El ejemplo del cilindro vuelve a aparecer en el capítulo XIII como pieza clave del argumento. Cf. también XIX, 189, 22 y XXXVI, 208, 24.

[22] Ésta es una de las múltiples versiones del Argumento perezoso que aparecen en este tratado. Cf. XIV, 186, 30ss. y XVII, 188, 11ss. Según lo apuntamos en "*Sobre el destino* y el determinismo antiguo", el argumento que sostiene que lo que hacemos o no hacemos en el presente no afecta en absoluto lo que está destinado a suceder (cf. Cicerón, *F,* 28-29), tiene su origen en Aristóteles (cf. *DI,* 18b30-31).

[23] Una definición muy parecida de la elección figura en Aristóteles (cf. *EN,* III, 3, 1113a10 y VI, 2, 1139b4), pero la noción de impulso, usada en el sentido en que se emplea aquí (a saber, como un género del cual la elección es una especie), es estoica. Cf. *SVF,* III, 169 y 173.

[24] La fuerza de este argumento radica en que un error masivo o universal parece chocar con la existencia, en la cual los estoicos solían creer, de un dios providencial y benevolente. Cf. muy particularmente *SVF,* I, 537 y II, 1126. Véase también Cicerón, *ND,* 2.37-39 y 75-76.

[25] En *Sobre el destino*, Alejandro atribuye varias veces a los deterministas la definición de un tipo característico de comportamiento para cada uno de los distintos seres en la *scala naturae*. Cf. XI, 179, 15ss.; XIX, 189, 21ss.; XXXVI, 208, 6s. y 23ss. Sobre esta definición, véase también *SVF,* I, 158; II, 458; II, 499; II, 714; II, 716; II, 988; II, 989 y II, 1013.

[26] El término ζῷον, que tradujimos por "animal", se emplea aquí como sinónimo de ἐμψύχων, "animado" (cf. 185, 16-17) y ésa es justamente la razón por la cual tradujimos ζῷον por "animal" (y no por "ser vivo", por ejemplo), pues para los estoicos las plantas son seres vivos que, sin embargo carecen de alma: los únicos seres vivos que tienen alma son los animales. Al respecto cf. *SVF,* II, 708-713.

[27] Sobre este principio de la regularidad de la experiencia, usado nuevamente líneas más abajo (183, 13-16), cf. XXII, 192, 23-24 y Nemesio, *NH,* 105, 18-21.

[28] En esta oración, figuran dos usos de la preposición διά. El primero es con acusativo en un sentido no instrumental, sino causal:

"las causas *por* las cuales" (182, 1: τὰ αἴτια δι' ἅ. Cf. 182, 17: διὰ βαρύτητα y διὰ θερμότητα). El otro es con genitivo en un sentido claramente instrumental: "*a través de* la piedra" (182, 3-4: διὰ τοῦ λίθου), que es el uso más difundido de esta preposición a lo largo de este capítulo (cf. 182, 8, 10, 11, 12, 16, 20). Los dos usos están relacionados el uno con el otro, pues, según la teoría estoica a la cual Alejandro se refiere aquí, la idea de que lo que hacemos sucede "por destino a través de" (ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης διὰ) nosotros es perfectamente compatible con que *nosotros* seamos causa de lo que hacemos.

[29] Alejandro vuelve a referirse a la doctrina que expone en este capítulo, aunque de forma abreviada, en el capítulo XXXVI (cf. 208, 3-15), la cual parece ser la misma que figura en Nemesio, *NH,* XXXV, 105, 6-14; 106, 1-4 y 10-11 (*SVF,* II, 991), y que Nemesio atribuye a Crisipo y Filópator, un estoico tardío del siglo II d. C.

[30] En este capítulo, Alejandro atribuye a sus adversarios la creencia (que él mismo parece aceptar) de que los animales en general — incluyendo los *irracionales* — tienen la capacidad de dar asentimiento. Si bien algunas fuentes parecen coincidir con Alejandro en la atribución de esta creencia a los estoicos (cf. *SVF,* II, 72; II, 74; II, 115 y II, 991), otras afirman que, para los estoicos, el asentimiento (συγκατάθεσις) es exclusivo del ser humano. Cf. *SVF,* II, 714 y III, 169.

[31] La distinción trazada aquí entre estos dos conceptos (cf. XXXIII, 205, 15ss.) es, en cierto sentido, parecida a la trazada por Aristóteles entre el concepto de acción deliberada y el de acción voluntaria en *EN,* III, 2, 1111b8 y *EE,* II, 8, 1223b28; II, 10, 1226b34 y *MM*, I, 17, 1189b1: en ambos casos, el segundo concepto tiene un dominio que incluye al del primero siendo, sin embargo, más amplio que él.

[32] Aunque el término κρίσις también puede significar, en ciertos contextos, "juicio" entendido como el acto de emitir una opinión (cf. *LSJ, s.v.* I), este término suele significar, en contextos donde se

discute específicamente la psicología de la acción en el estoicismo y el aristotelismo tardío (como es el caso aquí, cf. n. 20 más arriba), no el acto de emitir un juicio, sino un proceso crítico de discriminación y de selección de estímulos. Al menos, así lo sugiere el propio Alejandro en este mismo capítulo (184, 3-5), en el siguiente (XV, 185, 21-27) y en el final del tratado (XXXIX, 212, 9-13). Cf. también *SVF,* II, 714 y II, 988 y Epicteto, *D,* 1.20.7. Véase también Aristóteles, *Met.*, II, 995b2-4 y *LSJ, s.v.* II.1 y 2.

[33] Esta tesis se remite a una discusión iniciada en XIV, 184,15ss. La tesis de que el ser humano es causa y principio de sus propias acciones viene de Aristóteles (cf. *EN,* III, 3, 1112b31; VI, 2, 1139b5 y *EE,* II, 6, 1222b15ss.), quien, además, sostiene que sólo son voluntarias aquellas acciones cuyo principio es intrínseco al agente (*EN,* III, 1, 1110a17 y *EE,* II, 8, 1224b10). El uso de esta tesis para sostener que la negación del determinismo no implica aceptar un movimiento sin causa, que es el uso que pretende darle aquí Alejandro (cf. 185, 7-11), ya figura en Carnéades *ap*. Cicerón, *F,* 23-25.

[34] La distinción entre "impresión" (φαντασία) y "lo que aparece" (τὸ φαινόμενον) no proviene de los estoicos pues Alejandro parece reservar el primer término para referirse a representaciones que se formaron a través de los sentidos sensoriales mientras que, para los estoicos, hay impresiones (φαντασίαι) que se forman, no a través de los sentidos, sino a través de las operaciones de la mente independientemente de los sentidos. Cf. *SVF,* II, 61; II, 83; II, 223; III, 72 y Epicteto, *D,* 1, 6, 10.

[35] Con esta observación inicia una discusión que abarca los capítulos XVI-XXI. Un supuesto erróneo en muchos de los argumentos que Alejandro desarrolla en ellos es el de que nuestras acciones no pueden afectar el futuro si éste ya está predeterminado. Éste es el supuesto básico del llamado "argumento perezoso". Véanse más arriba nuestras notas al capítulo XI.

[36] Cf. Homero, *Il.,* IX, 116.

[37] Sobre esta objeción, cf. el capítulo XXXI y *M,* 188, 11. Algunos estoicos, y muy particularmente Crisipo, recurrieron al concepto de mántica para intentar *demostrar* el determinismo (Cicerón, *F,* 11-16 y *SVF,* II, 912; II, 939 y II, 943), mientras que aquí parece argumentarse que éste anularía la utilidad de la primera. Alejandro regresa al tema de la mántica y el determinismo, desarrollándolo más detenidamente, en los capítulos XXX-XXXI.

[38] Ésta es posiblemente una alusión encubierta (e irónica) a Crisipo, quien tenía fama, en la antigüedad, de ser un escritor sumamente prolífico. Cf. *SVF,* II, 13-18.

[39] Sobre Falaris, tirano de Acragas, cf. Aristóteles, *EN,* VII, 5, 1148b24 y *SVF,* III, 535.

[40] Este capítulo parece limitarse a resumir lo dicho en los capítulos XVI-XIX.

[41] Cf. nuestras observaciones al respecto de este argumento en "*Sobre el destino* y el determinismo antiguo". Hay un cierto parecido entre este argumento y el argumento de la apuesta de Pascal (Pascal, *Pensées,* 418. Cf. Gouhier-Lafuma, 1980, pp. 550-551).

[42] En lo que resta del tratado, Alejandro se ocupa de refutar argumentos deterministas basados en la causalidad (caps. XXII-XXV), en el carácter moral (caps. XXVI-XXIX y XXXIII), en el conocimiento anticipado y la profecía (caps. XXX-XXXI) y otros (caps. XXXIII-XXXVIII).

[43] Este pasaje (191, 30-192, 17) es el principal testimonio antiguo sobre la tesis estoica de la unidad física del cosmos. Véase también *SVF,* II, 441; II, 447; II, 470; II, 473; II, 475; II, 533; II, 546 y II, 1013.

[44] Ésta es una de las listas antiguas de los tipos de causa en el estoicismo. Otras listas pueden encontrarse en otras fuentes. Cf. *SVF,* II, 346; II, 351; II, 352; II, 354; II, 974; II, 994 y II, 997.

[45] Sobre este principio de la regularidad de la experiencia, véanse nuestras notas a la traducción del capítulo XIII.

[46] Otro testimonio importante del propio Alejandro sobre el dios de los estoicos figura en su tratado *Sobre la mezcla* (*Mixt*., 225, 3-8 = *SVF,* II, 310). Cabe también mencionar el de Cicerón en *ND* y, muy particularmente, el pasaje que figura en 1. 36-7 (= *SVF,* I, 161, 165, 167, 378, 530 y 534). Véase también *SVF,* I, 102; I, 534; I, 537; II, 1021; II, 1027; II, 1077 y III, 246.

[47] Sobre estos ejemplos, cf. Aristóteles *DA,* II, 1, 412b2; *Phys*., II, 8, 198b11 y 199a25.

[48] Sobre esta distinción entre dos tipos de necesidad, cf. la noción de necesidad "hipotética" en Aristóteles y su distinción entre esta noción y la de necesidad material en *Phys*., II, 9 y *GC,* II, 11 (cf. *PA,* 639b11-640a8). En este pasaje, Alejandro parece estar confundiendo dos tesis: la de que (1) si bien todo tiene una causa eficiente, no todo es causa eficiente de otra cosa (ejemplo de Sofronisco) y la de que (2) si bien la existencia de la materia de algo no es suficiente para que ese algo se produzca o se genere, la producción de algo necesariamente presupone la existencia de su materia.

[49] Cf. Aristóteles, *Met*., II, 2, 994a22.

[50] Sobre esta explicación de la unidad del cosmos (alternativa a la de los estoicos, quienes, para explicarla, como se ha visto al final del capítulo XXII, recurren más bien a la idea de que dios se difunde al interior del cosmos y actúa sobre él por contacto), cf. *Mixt*., 223, 9. Véase también 226, 24ss. (= *SVF,* II, 1048). Sin embargo, las dos explicaciones no son excluyentes, pues los estoicos también recurrieron al movimiento de los astros y, en particular, del sol, para explicar ciertos procesos naturales. Cf. *SVF,* II, 693.

[51] Nótese que, mientras que en los capítulos XXIII y XXIV, la principal objeción de Alejandro contra la teoría estoica de la causalidad es que no todo lo que se da es, por ello, causa de otra cosa, la objeción aquí, complementaria de la primera, es, prefigurando ideas que se harán famosas mucho más tarde a través de la figura de David

Hume en el siglo XVII, que la mera sucesión temporal no implica por sí sola causalidad. En general, en el aristotelismo la causalidad no es necesariamente una relación de algo anterior con algo posterior en un sentido *temporal*, sino muchas veces una entre cosas simultáneas aunque espacialmente separadas, como es el caso con la actividad causal que el primer motor ejerce sobre las esferas celestes y el mundo sublunar. Cf. Aristóteles, *Phys.*, VIII, 5, 256a4ss. y *Met.*, XII, 7, 1072a23-26.

[52] El argumento desarrollado en este párrafo es parecido en cierto sentido al que figura en Aristóteles, *Met.*, II, 2, 994a16-20. Véase también *Phys.*, VIII, 5, 256a3-b13 y *Met.*, XII, 7, 1072a23-26. Sin embargo, no es claro que los estoicos hayan negado, como se les reprocha en este capítulo, la existencia de una primera causa, pues el dios estoico es, sin duda, la causa primera (por lo menos en el orden temporal) del cosmos. Cf. *SVF,* I, 102; I, 527; II, 1024 y II, 1027.

[53] Cf. Aristóteles, *Met.*, XII, 10, 1075a19ss.

[54] Es dudoso que el autor de este argumento sea estoico, pues la doctrina estoica sí permite que una persona mala o viciosa deje de serlo (cf. *SVF,* III, 662; III, 666-668), y al menos algunos estoicos aceptaron que la virtud también puede perderse (cf. *SVF,* I, 568).

[55] Esta tesis (que reaparece en XXIX, 199, 27-9) se apoya en el argumento desarrollado a continuación, el cual tiene su origen en Aristóteles. Cf. *EN,* III, 5, 1114a12-21 y Cicerón, *Tusc.*, 4, 41.

[56] Esta distinción entre lo natural y lo que depende de nosotros ya está presente en el libro II de la *EN* (1103a18ss). Regresamos a este asunto en nuestra próxima nota.

[57] Para la tesis de que no debe ser objeto de alabanza ni censura el modo en que estamos naturalmente constituidos, cf. Aristóteles, *EN,* III, 5, 1114a23ss. y *MM,* I, 9, 1187a23ss. Sobre la idea de que los dioses no deben ser objeto de elogio sino de admiración, cf. *EN,* I, 12, 1101b18ss.

[58] Cf. nuevamente Aristóteles, *EN,* II, 1, 1103a18ss.

[59] Para esta teleología antropocéntrica, la cual algunos estoicos tempranos sí defendieron, cf. *SVF,* II, 1152-1153; II, 1156-1157 y II, 1162. Sin embargo, una concepción distinta, más bien pesimista, parece surgir en algunos estoicos tardíos. Véase por ejemplo Epicteto, *D,* 1.1.10-12 y 21-23.

[60] Para la tesis dentro del estoicismo de que la verdadera sabiduría es un fenómeno que se da muy raramente entre los humanos, cf. *SVF,* III, 662; III, 666 y III, 668. Esta tesis también se encuentra en Aristóteles. Cf. *EN,* X, 9, 1179b7ss.

[61] Para esta tesis, también estoica, cf. *SVF,* III, 657; III, 659; III, 662-6 y III, 668. Es posible que con el término τὸ μαίνεσθαι (que tradujimos por "ser precipitado"), Alejandro se esté refiriendo, no a la locura, sino al fenómeno de la precipitación en el asentimiento, el cual, según los estoicos, es común entre todos aquellos que no son sabios (esto es, la mayoría de los seres humanos). Cf. Epicteto, *D,* 1, 28, 33 y *SVF,* II, 131 y III, 548.

[62] Sobre el concepto de διαφωνία, o falta de "consonancia" (o "coherencia"), que se emplea aquí, cf. el capítulo II y Mansfeld, 1988.

[63] Aristóteles defiende una tesis parecida en *EN,* II, 9, 1109b18ss.

[64] En el capítulo VI (169, 28-31), Alejandro había sostenido una tesis similar respecto de la naturaleza propia de cada ser (si bien cada ser suele comportarse de acuerdo con su naturaleza propia, no lo hace por necesidad).

[65] Esta misma tesis vuelve a figurar en *M,* 174, 33-35.

[66] Este capítulo y el próximo, dedicados a la mántica, forman una unidad que se relaciona temáticamente con las últimas líneas del capítulo XXIX (200, 7-12) y se remiten al problema de la verdad futura discutido en el capítulo X. La discusión sobre el tema del determinismo y el carácter, iniciada en el capítulo XXVI y suspendida en XXIX, 200, 7, se reanuda en el capítulo XXXII.

[67] Esta tesis, que aparece algunas veces en las obras de Alejandro

(cf. Sharples, 1983, p. 164), también se halla, en alguna medida, en el estoicismo. Cf. *SVF,* II, 1183.

[68] En Alejandro, la objeción de que el determinismo elimina la utilidad de la mántica ya había aparecido en XVII, 188, 11ss. (cf. *M,* 182, 28).

[69] Cf. nuestra nota al capítulo XVII.

[70] Cf. Eurípides, *Ph.,* 19-20.

[71] Cf. Plutarco, *CN,* 1065E con comentario de Cherniss *ad loc.* en Cherniss, 1976.

[72] Cf. Homero, *Od.*, VIII, 325.

[73] Para el estudio detallado de este argumento y de su origen probablemente estoico, cf. Bobzien, 1998, pp. 389-394. En todo caso este argumento refleja una postura similar a la de la teoría que Alejandro describe en los capítulos XIII y XXXVI en la medida en que, en ambos casos, dependen de nosotros aquellas actividades que obedecen a nuestros impulsos. Asimismo, en el presente capítulo (cf. la siguiente oración), Alejandro formula, contra este argumento, la misma objeción del capítulo XIV contra la teoría expuesta en el XIII: sólo dependen de nosotros aquellas actividades que obedecen a nuestros impulsos *racionales.*

[74] Aquí Alejandro retoma las distinciones que ya había trazado en el capítulo XIV (cf. 183, 24ss.).

[75] No debe confundirse esta teoría con la expuesta en el capítulo XIII. Esta última partía de una distinción entre tipos de entidades basada en la *scala naturae,* según la cual el género humano es indivisible, mientras que la teoría expuesta aquí, parte, en el caso de los humanos, de divisiones en el interior del género humano, a saber, entre personas buenas y malas.

[76] En la construcción οὐκ ἔστι μὲν ..., οὐκ ἔστι δὲ ... hemos interpretado el primer οὐκ como una negación que rige a toda la oración; esto es, "no es el caso que ... exista, pero ... no exista". Se sabe que

Crisipo separó la forma lógica de esta clase de oraciones de la de oraciones condicionales del tipo "si ..., entonces ..." con el propósito de distinguir casos de relaciones causales (para expresar las cuales se necesita el segundo tipo de oración) de casos en los cuales lo segundo se infiere a partir de lo primero sin que, por ello, tenga su causa en él (para expresar lo cual basta la negación de una disyunción). Cf. *SVF,* II, 954.

[77] Para un argumento similar a éste en la antigüedad, cf. Enómano *ap*. Eusebio, *PE,* 6.7, y Epicuro, *SV,* 40.

[78] Esta doctrina es, a todas luces, la que ya apareció en XIII. Véanse nuestras notas a ese capítulo.

[79] Sobre estos ejemplos, cf. capítulo XI y nuestras notas a él.

[80] En otras palabras: si todas las cosas son según destino, la administración del cosmos no está obstaculizada ni impedida. Sin embargo, sobre la forma lógica de esta tesis (y de las demás premisas de este argumento), cf. nuestra nota al capítulo XXXV.

[81] Cf. 211, 18. Para el concepto estoico de prudencia, cf. *SVF,* I, 375; III, 262 y III, 268.

[82] Cf. *SVF,* I, 375; III, 262 y III, 268.

[83] En otras palabras, el ejercicio de la prudencia, en cuanto conocimiento de lo que debe y lo que no debe hacerse, presupone el poder de no hacer lo que de hecho hacemos, el cual, según Alejandro, es incompatible con el determinismo causal de sus oponentes. Para la idea de que la prudencia (φρόνησις) presupone este poder o capacidad, cf. Aristóteles *EN,* VI, 5, 1140b2 y VI, 7, 1141a20.

[84] Esta tesis, clave en el tratado, se argumenta en los capítulos XIII, XIV, XXXIII y XXXVI, 208, 3-13.

[85] Sobre esta tesis, cf. XIV, 184, 3-5 y XV, 185, 21-27. Nos hemos referido a este sentido del término κρίσις (que tradujimos como "selección") en nuestras notas al capítulo XIV.

BIBLIOGRAFÍA

A continuación listamos las obras a las cuales nos referimos a lo largo de la Introducción y de las Notas al texto español. Nuestra Bibliografía no pretende ser exhaustiva. Para mayor información sobre Alejandro de Afrodisia, puede consultarse Sharples, 1987, así como Natali, 1996.

Ediciones modernas del texto griego de Sobre el destino

BRUNS, I., *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, en *Supplementum aristotelicum II*, Berlin, Akademie Verlag, 1892.

SHARPLES, R. W., *Alexander of Aphrodisias. On Fate*, London, Duckworth, 1983.

THILLET, P., *Alexandre d' Aphrodise. Traité du Destin*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

ZIERL, A., *Alexander of Aphrodisias. Über das Schicksal*, Berlin, Akademie Verlag, 1995.

Obras de referencia

DIELS, H. (ed.), *Doxographi Graeci*, Berlin, Akademie Verlag, 1879 (reimpr. 1958).

DIELS, H., & W. KRANZ (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Akademie Verlag, 1952 (sexta edición).

GLARE, P. G. W. (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

HÜLSER, K., *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 vols., Stuttgart, Fremmann-Holzboog, 1987-1988.

LONG, A. A., & SEDLEY, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

LIDDELL, H. G., & SCOTT, R. (comps.), *Greek-English Lexicon*, edición revisada y aumentada por H. S. Jones y R. McKenzie, Oxford, Clarendon Press, 1968.

VON ARNIM, H. (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, IV vols. (el IV contiene los índices por M. Adler, editado en 1924), Leipzig, Teubner, 1903-1905.

Obras antiguas

ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Aristotelis analyticorum priorum librum I commentarium*, ed. M. Wallies (en *Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.1), Berlin, Akademie Verlag, 1883.

—, *De Anima Liber cum Mantissa*, ed. I. Bruns en el suplemento de *Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.1, Berlin, Akademie Verlag, 1887.

AULO GELIO, *Noctes Atticae*, ed. R. Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

ARISTÓTELES, *Analytica priora et posteriora*, ed. W. D. Ross, pref. e índ. L. Minio-Paluello, Oxford, Oxford Classical Texts,1964.

—, *De Arte Poetica Liber*, ed. R. Kassel, Oxford, 1965.

—, *De caelo*, ed. Paul Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

—, *De Generatione et Corruptione*, ed. M. Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

—, *Ethica Eudemia*, ed. R. R. Walzer & J. M. Mingay, Oxford, Oxford University Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1991.

—, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford, Oxford University Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1894.

—, *Magna Moralia*, ed. F. Dirlmeier, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958.

—, *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford, Oxford University Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1957.

—, *Meteorologica*, ed. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

—, *Physica*, ed. W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1950.

—, *Retórica,* intr., trad. y nts. Arturo E. Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2002.

Boecio, *In librum Aristotelis de interpretatione — secunda editio*, ed. K. Meiser, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1880.

Calcidio, *Platonis Timaeus translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, London y Leiden, Brill, 1962.

Cicerón, *De Fato*, ed. R. W. Sharples, Londres, Aus & Philips, 1991.

—, *De divinatione, De fato, Timaeus*, ed. W. Ax. Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1938 (reimp. Stuttgart, 1966).

—, *El orador perfecto*, intr., trad. y nts. Bulmaro Reyes Coria, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1999.

—, *Topica*, ed. A. S. Wilkins en su edición de *Rhetorica*, t. II, Oxford, Oxford University Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1903.

—, *Tusculanae Disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1903.

Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum*, ed. H. S. Long, Oxford, Oxford University Press, 1964.

Epicteto, *Dissertationes ab Arriano Digestae. Fragmenta. Enchiridion. Gnomologiorum Epicteteorum Reliquiae*, ed. H. Schenkl, Leipzig,

Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1894.

Estobeo, *Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, ed. K. Wachsmuth, 5 vols. Dublin / Zürich, Gesy Olms Verlag, 1974. Reimpreso en Berlín en 1999.

Eusebio, *Praeparatio evangelica*, ed. K. Mras en *Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, vols. 43, 1-2, Berlin, Akademie Verlag, 1954-1956.

Nemesio de Emesa, *De natura hominis*, ed. M. Morani, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1987.

Orígenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, Paris, Les Belles Lettres, 1967-1976.

Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis*, ed. H. Cherniss en *Plutarch. Moralia. Volume 13, Part 2*, Cambridge (Massachusetts) y London, Harvard University Press, 1976.

Obras modernas

Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998. (a)

—, "The iandvertent conception and late birth of the free-will problem", *Phronesis* 43.2 (1998), pp. 133-175. (b)

Copenhaver, Brian P., *Corpus Hermeticum y Asclepio*, tr. Jaume Pórtulas y Cristina Serna, Madrid, Ediciones Siruela (El Árbol del Paraíso, 20), 2000.

Chaniotis, Angelos, "Epigraphic evidence for the philosopher Alexander of Aphrodisias", en *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47 (2004), pp. 79-81.

Dihle, Albrecht, *Die griechische und lateinische Literatur der Keiserzeit. Von Augustus bis Iustinian*, München, C. H. Beck, 1989.

DILLON, J. M., *The middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A. D. 200,* Bristol, Duckworth, 1977.

—, "'Orthodoxy' and 'Eclecticism' Middle Platonist and Neo-Pythagoreans", en John M. Dillon and A. A. Long, *The Question of "Eclecticism", Studies in Later Greek Philosophy,* Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, 1988, pp. 103-125.

DONINI, P. L.,*Tre Studi sull' Aristotelismo nel II secolo d. C.,* Torino, G. B. Paravia, 1974.

—, "Stoici e Megarici nel De Fato di Alessandro di Afrodisia?", en G. Giannantoni (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna, Il molino, 1977.

—, "Il *De fato* di Alessandro di Afrodisia: questioni di coerenza", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2 (1987), pp. 1244-1259.

DORANDI, T., "Chronology", en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld & M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

DÖRING, K., "Gab es eine Dialektische Schule?", *Phronesis* 34 (1989), pp. 293-310.

FREDE, D., "The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias' *de fato*", *Phronesis* 27 (1982), pp. 276-98.

GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO, *Oráculos caldeos. Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. NUMENIO DE APAMEA, Fragmentos y Testimonios*, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 153), 1991.

GASKIN, R., *The Sea-Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin, Walter de Gruyter, 1985.

GOUHIER, H. & L. LAFUMA (eds.), *Pascal. Oeuvres Complètes*, Paris, Seuil, 1980.

JONAS, HANS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los*

comienzos del cristianismo, pról. José Montserrat Torrents, trad. Menchu Gutiérrez, Madrid, Ediciones Siruela, 2000.

Lausberg, H., *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura,* Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica), 1967.

Long, A. A., "Stoic determinism and Alexander of Aphrodisias *De Fato* (I-XIV)", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52 (1970), pp. 247-268.

Lovejoy, A., *The Great Chain of Being*, Harvard, Harvard University Press, 1936.

Mansfeld, J., "Diaphonia: the argument of Alexander, *de fato* chs. 1-2", *Phronesis* 33 (1988), pp. 181-207.

Marrou, H. I., *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.

Michel, Alain, "La filosofía en Grecia y Roma desde el 130 a. de C. Hasta el 250 d. de C.", en Brice Parain (dir.), *Del mundo romano al islam medieval. Roma - Bizancio - El neoplatonismo - La filosofía judía medieval - La filosofía islámica*, trad. Pilar Muñoz, José Ma. Álvarez y Pilar López Máñez, 10a. ed., México, Siglo XXI (Historia de la Filosofía, 3), 1990, pp. 1-97.

Natali, C., *Alessandro di Afrodisia*, Milano, Rusconi, 1996.

Salles, R., "Categorical possibility and incompatibilism in Alexander of Aphrodisias' theory of responsibility", *Méthexis* 11 (1998), pp. 65-83.

—, "Bivalencia, fatalismo e inacción en Crisipo", *Crítica,* vol. 36, núm. 106 (2004), pp. 3-27.

—, *Los estoicos y el problema de la libertad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

—, "Aristóteles, Moore y el problema de las acciones alternativas desde una perpectiva determinista", en J. M. Zamora (ed.), *La influencia de las éticas griegas en la filosofía contemporánea* (en prensa).

SEDLEY, D., "Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 23 (1977), pp. 74-120.

SCHMEKEL, A., *Forschungen zur Philosophie des Hellenismus*, Berlin, Weidmann, 1938.

SHARPLES, R. W., "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36, 2, (1987), pp. 1176-1243.

—, "Aristotelian and Stoic conceptions of necessity in the *De Fato* of Alexander of Aphrodisias", *Phronesis* 20 (1975), pp. 259-267.

—, *Alexander of Aphrodisias, On Fate*, London, Duckworth,1983.

—, "The School of Alexander?", en R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, London, Duckworth, 1990, pp. 83-111.

—, "Schriften und Problemkomplexe zur Ethik", en J. Wiesner (hrsg.), *Der Aristotelismus bei den Griechen 3. Band: Alexander von Aphrodisias*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001, pp. 511-616.

—, "Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology", en Theo Kobusch und Michael Erler, *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Akten des Internationalen Kongress vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, München/ Leipzig, K. G. Saur, 2002, pp. 1-21.

—, "Implications of the new Alexander of Aphrodisias Inscription", en *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 48 (2005), pp. 47-56.

THEILER, W., "Tacitus und die antike Schicksalslehre", en *Phyllobolia fur P. von der Mühl.*, Basel, 1946, pp. 35-90, reimp. en sus *Forschungen zur Neuplatonismus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1966, pp. 46-103.

Thesaurus Graecae Linguae, ab Henrico Stephano constructus, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1954.

THILLET, P., "Introduction", en P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise, Traité du Destin*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

WEIDEMANN, H., "Wetten, dass...? Ein antikes Gegenstück zum Wettargument Pascals", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81 (1999), pp. 290-315.

ÍNDICE

Prólogo V

INTRODUCCIÓN

Alejandro de Afrodisia IX
Vida IX
Obras XIX
Sobre el destino y el determinismo antiguo XXV
Argumentación y retórica en *Sobre el destino* . . . XLVII
Naturaleza del tratado XLVII
Primera parte (caps. II-VI): doctrina aristótelica acerca del destino LIV
La κατασκευή (caps. VII-XXXVIII) LVI
El término LVI
La κατασκευή y la retórica LVIII
Lectura retórica de *Sobre el destino* LXI
Abreviaturas LXXI

TEXTOS GRIEGO Y ESPAÑOL

Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως Περὶ τῆς εἱμαρμένης 1
Alejandro de Afrodisia, *Sobre el destino* 1

Notas al texto griego LXXV
Notas al texto español XCIII
Bibliografía CV

Sobre el destino de Alejandro de Afrodisia, editado por el Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades de la UNAM, se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2009 en Ediciones Corunda. Av. Panteón núm. 209 bodega 3, Col. Los Reyes Coyoacán, 04330, México, D.F. Su composición se hizo en tipos Adobe Garamond Pro de 11:13.2, 10:12 y 9:11, y New Athena Unicode de 9 y 10 puntos. La edición, impresa en Offset en papel Unibond marfil de 90 g., consta de 1000 ejemplares y estuvo al cuidado de José Molina Ayala y Ricardo Salles.

La formación tipográfica estuvo a cargo de
Elizabeth Olguín Martínez.

Apoyo técnico editorial y de cómputo:
Sergio Reyes Coria.

Daniela Toledo García, Judith Aleyra Olvera Morales, Pablo Martínez Calvo, estudiantes de la licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, y *Mariana Selina Aragón Camarasa*, de Letras Modernas Inglesas, ayudaron en la lectura de pruebas, en calidad de servicio social.